نیا اضافہ عنوانات و تصحیح نظر ثانی شدہ جدید ایڈیشن

وَاللّٰهُ يَهْدِىْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ (القرآن)
اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہتے ہیں راہ راست بتلا دیتے ہیں

اشرف الہدایہ

شرح اردو

هُدَايَة

جلد چہاردہم

کتاب احیاء الموات
تا
باب التصرف فی الرهن والجناية عليه
وجناية على غيره

تالیف: مولانا مفتی محمد یوسف احمد صاحب تاؤلوی
مدرس دار العلوم دیو بند

اضافہ عنوانات: مولانا محمد عظمت اللہ
رفیق دار الافتاء جامعہ فاروقیہ کراچی۔

دار الاشاعت
اردو بازار ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

مزید اضافۂ عنوانات وتصحیح، نظرثانی شدہ جدید ایڈیشن

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی
طباعت : ۲۰۰۵ء علمی گرافکس کراچی
ضخامت : 348 صفحات
کمپوزنگ : منظور احمد

قارئین سے گزارش

اپنی حتی الوسع کوشش کی جاتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔ الحمدللہ اس بات کی نگرانی کے لئے ادارہ میں مستقل ایک عالم موجود رہتے ہیں۔ پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو ازراہ کرم مطلع فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاک اللہ

﴿.......ملنے کے پتے.........﴾

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
بیت القرآن اردو بازار کراچی
ادارۂ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ 437-B ویب روڈ لسبیلہ کراچی
بیت القلم مقابل اشرف المدارس گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی
بیت الکتب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی
مکتبہ اسلامیہ امین پور بازار۔ فیصل آباد

ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
بیت العلوم 20 نابھہ روڈ لاہور
مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
مکتبہ اسلامیہ گامی اڈا۔ ایبٹ آباد

مکتبۃ المعارف محلہ جنگی۔ پشاور

﴿انگلینڈ میں ملنے کے پتے﴾

Islamic Books Centre
119-121, Halli Well Road
Bolton BL 3NE, U.K.

Azhar Academy Ltd.
At Continenta (London) Ltd
Cooks Road, London E15 2PW

فہرست

کتاب احیاء الموات

ترجمہ...... یہ کتاب احیاءِ موات کے بیان میں ہے

تشریح...... اکثر شراح نے کتاب الکراہیت اور احیاء الموات کے درمیان وجہ مناسبت یہ ذکر کی ہے کہ اس میں بھی بہت سے احکام مکروہ اور غیر مکروہ ہیں، مگر یہ وجہ مخدوش ہے کما ھو ظاھرٌ۔

علامہ عینیؒ نے وجہ مناسبت یہ ذکر کی ہے کہ اس کتاب میں موات کا ذکر ہے جو نا قابل انتفاع ہے اور سونا چاندی ریشم بھی نا قابل انتفاع ہیں چنانچہ سونے، چاندی کے برتنوں میں کھانا پینا مرد و عورت سب کے لئے حرام ہے اور ریشم کا نا قابل انتفاع ہونا فقط مردوں کے لئے ہے صرف اتنی بات ہے کہ موات کا نا قابل انتفاع ہونا از راہِ عادت ہے اور اشیاء مذکورہ کا نا قابل انتفاع ہونا شرعی اعتبار سے ہے۔

قلتُ...... وجہ مناسبت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ان دونوں کا منشا اقواتِ انسان کی فراوانی ہے، کما ھو ظاھرٌ۔ اس کی وجہ مشروعیت یہ حدیث ہے "من احیٰ ارضًا میتةً فھی لہٗ" اور اس کا سبب بقاءِ مقدر کا تعلق ہے اور اس کا حکم محی کا مالک ہونا اس زمین کا جس کا اس نے احیاء کیا ہے۔

موات دراصل اس حیوان کو کہا جاتا ہے جو مر گیا ہو پھر اس زمین کو جس کا کوئی مالک نہ ہو اور وہ نا قابل انتفاع ہو۔ حیوان کی موت کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے موات نام رکھدیا گیا ہے اور احیاء سے مراد باعتبار عرف تصرف و انتفاع ہے مثلاً زمین پر عمارت بنادی یا اس میں کاشت کی یا درخت لگائے۔

ارض موات کی شرعی تعریف

قال الموات مالا ینتفع بہ من الاراضی لانقطاع الماء عنہ اولغلبۃ الماء علیہ اوما اشبہ ذٰلک مما یمنع الزراعۃ سمی بذٰلک لبطلان الانتفاع بہ

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا موات وہ زمین ہے جس سے انتفاع نہ کیا جاسکے اس سے پانی کے منقطع ہونے کی وجہ سے یا اس کے اوپر پانی کے غلبہ کی وجہ سے یا جو اسکے مشابہ ہو ان چیزوں میں سے جو زراعت کو ردکردیں یہ نام رکھا گیا اس کا اس نام کے ساتھ اس سے انتفاع کے باطل ہونے کی وجہ سے۔

تشریح...... یہ موات کی شرعی تعریف ہے کہ وہ زمین موات کہلاتی ہے کہ کسی وجہ سے وہ قابل انتفاع نہ رہی ہو یا تو اس کے نمکین ہونے کی وجہ سے یا ریت کے چڑھ جانے کی وجہ سے یا خالص تبدیل ہونے کی وجہ سے یا پانی کے منقطع ہونے یا زیادہ پانی کے چڑھ آنے سے پھر مصنف نے وجہ تسمیہ بتائی جس کو ہم شروع میں تحریر کر چکے ہیں۔

ارض موات کا مصداق

قال فما كان منها عاديا لا مالك له او كان مملوكا في الاسلام لا يعرف له مالك بعينه وهو بعيد من القرية بحيث اذا وقف انسان من اقصى العامر فصاح لا يسمع الصوت فيه فهو موات

ترجمہ ...... قدوری نے فرمایا پس جو زمین عادی ہو (قدیمی ویران) جس کا مالک نہ ہو یا وہ اسلام میں مقبوض ہو جس کا کوئی معین مالک نہ پہچانا جاتا ہو اور وہ بستی سے اتنی دور ہو کہ جب کوئی انسان آبادی کے آخر میں کھڑا ہو کر چلائے تو اس میں آواز سنائی نہ دے تو وہ موات ہے۔

تشریح ...... موات وہ زمین کہلائے گی کہ قدیم زمانہ سے ویران، بنجر، نا قابل کاشت پڑی ہوئی ہو اور اسکا کوئی مالک نہ ہو یا دار الاسلام میں اس کا مالک تو ہو لیکن کوئی شخص اس کا مالک نہ ہو۔ نیز آبادی سے اتنی دور ہو کہ اگر کوئی شخص آبادی کے آخری حصہ میں کھڑا ہو کر چلائے تو اس زمین تک آواز نہ پہنچے، اگر یہ شرطیں مفقود ہوں تو اس کو موات نہ کہا جائے گا، اور اس کا احیاء درست نہ ہوگا۔ نیز اگر وہ آبادی کے قریب ہو تو وہ فناءِ شہر ہے کہ بستی والے جس سے نفع اٹھاتے ہیں اس کا احیاء درست نہ ہوگا۔

عادی کا معنیٰ اور ارضِ موات کی شرط

قال رضي الله عنه هٰكذا ذكره القدوري ومعنى العادي ماقدم خرابه والمروي عن محمد انه يشترط ان لا يكون مملوكا لمسلم اوذمي مع انقطاع الارتفاق بها لتكون ميتة مطلقا فاما التي هي مملوكة لمسلم اوذمي لا تكون مواتا واذا لم يعرف مالكه يكون لجماعة المسلمين ولو ظهر له مالك ترد عليه ويضمن الزارع نقصانها

ترجمہ ...... حضرت مصنف صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ ایسے ہی اسکو قدوری نے ذکر کیا ہے اور عادی کے معنی یہ ہیں جس کا خراب ہونا قدیمی ہو اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ شرط یہ ہے کہ مطلقاً مردار ہو۔ پس بہر حال وہ زمین جو کسی مسلمان یا ذمی کی مملوک ہو وہ موات نہیں ہوگی اور جب اس کا مالک معلوم نہ ہو تو وہ جماعت مسلمین کے لئے ہوگی اور اگر اس کا مالک ظاہر ہو جائے تو اس پر واپس کر دی جائے گی اور کاشتکار اس کے نقصان کا ضامن ہوگا۔

تشریح ...... امام قدوری نے وہ بیان فرمایا جو متن میں مذکور ہوا لیکن امام محمدؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ زمین کے نا قابل انتفاع ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ وہ کسی مسلمان یا ذمی کی مملوک نہ ہو ورنہ وہ موات نہ ہوگی اور اگر اس کا کوئی مالک معلوم نہ ہو تو وہ جماعت مسلمین کیلئے ہے کسی ایک کو اس کے مالک بننے کا حق نہ ہوگا۔

اگر کسی نے زمین میں کاشت کی پھر اس کا مالک ظاہر ہو گیا تو وہ زمین مالک کو واپس کر دی جائے گی اور کسان اس کے نقصان کا ضمان مالک کو دے گا۔

تنبیہ-۱ ...... عادی۔ عاد کی جانب منسوب ہے جس سے پرانی ہونے کا کنایہ کیا گیا ہے کیونکہ عاد پہلے زمانہ میں تھا تو عادی اس کو کہا گیا ہے کہ جو قدیمی ویران ہو اور اس کا کوئی مالک معلوم نہ ہو۔

تنبیہ-۲ ...... لتکون میتۃ مطلقاً ...... قاعدہ یہ ہے کہ مطلق کامل کی جانب مندف ہوتا ہے اور مطلق موات وہی زمین ہوگی جو کسی مسلم اور ذمی کی مملوک نہ ہو۔ لہذا اگر کوئی زمین مسلمان یا کسی ذمی کی ہو اور ویران ہو تو وہ مردار نہیں کہلائے گی کیونکہ جو مسلمان یا ذمی کی مملوک تھے اس کے ویران ہونے کے باوجود بھی اس سے مسلمان کی ملکیت زائل نہ ہوگی لہذا احدیث میں جو لفظ میتہ استعمال کیا گیا ہے اس سے کامل مراد ہوگا اور کامل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی کی مملوک نہ ہو اس وجہ سے امام محمدؒ نے یہ شرط لگائی جو مذکور ہوئی۔

امام ابو یوسفؒ کے ہاں ارضِ موت کا بستی سے دور ہونا شرط ہے

والبعد عن القرية على ماقال شرطه ابو يوسف لان الظاهر ان ما يكون قريبا من القرية لا ينقطع ارتفاق اهلها عنه فيدار الحكم عليه ومحمد اعتبر انقطاع ارتفاق اهل القرية عنها حقيقة وان كان قريبا من القرية كذا ذكره الامام المعروف بخواهرزاده وشمس الائمة السرخسي اعتمد على مااختاره ابو يوسف.

ترجمہ ...... اور آبادی سے دور ہونا جیسا کہ قدوری نے کہا اس کی شرط ابو یوسفؒ نے لگائی ہے اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ جو زمین آبادی سے قریب ہوگی اس سے اس کے باشندوں کا انتفاع منقطع نہ ہوگا تو حکم کا مدار قرب پر رہا اور محمدؒ نے اعتبار کیا ہے اس زمین سے حقیقۃً اہل بستی کے انتفاع کے منقطع ہو جانے کا اگر چہ وہ بستی کے قریب ہو ایسے ہی ذکر کیا ہے اس کو امام خواہرزادہؒ نے اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے اس پر اعتماد کیا ہے جس کو ابو یوسفؒ نے اختیار کیا ہے۔

تشریح ...... آبادی سے دور ہونے کی جو شرط متن میں گذری ہے یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کیونکہ اسی سے معلوم ہو جائے گا کہ اس سے بستی والوں کا انتفاع منقطع ہو چکا ہے اور اگر قریب ہوگی تو اس میں انتفاع کا انقطاع نہیں ہوتا، بہر حال امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مدارِ قرب وعدم قرب پر ہے اور امام محمدؒ نے حقیقۃً انقطاع انتفاع کا اعتبار کیا ہے خواہ دور ہو یا قریب ہو لہذا اگر وہ زمین بستی کے قریب ہو لیکن بستی والوں کا کوئی انتفاع اس سے وابستہ نہ ہو تو وہ امام محمدؒ کے نزدیک موات ہے امام خواہرزادہؒ نے اس کو ذکر کیا ہے لیکن ابو یوسفؒ کے قول کو قدوری نے اور شمس الائمہ سرخسیؒ اور طحاویؒ نے ذکر کیا ہے۔

تنبیہ-۱ ...... امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے، مجمع الانہر ص ۵۳۳ ج ۲ صکب الانہر ص ۴۹۰ ج ۲ در مختار ص ۲۷۸ ج ۲

تنبیہ-۲ ...... اگر کسان نے اس میں کاشت کی اور اس کاشت کی وجہ سے زمین میں کچھ نقصان وفتور ہوا تو کاشتکار اس نقصان کا ضامن ہوگا اور اگر کمی نہ ہوئی تو ضامن نہ ہوگا۔ مجمع الانہر ص ۵۳۲ ج ۲

احیاءِ موات کا مالک بننے کے لئے امام کی اجازت ضروری ہے یا نہیں

ثم من احياه باذن الامام ملكه وان احياه بغير اذنه لم يملكه عند ابى حنيفة وقالا يملكه لقوله عليه السلام من احيى ارضا ميتة فهى له ولانه مال مباح سبقت يده اليه فيملكه كما فى الحطب والصيد

ترجمہ ...... پھر جس نے آباد کیا ویران زمین کو امام کی اجازت سے تو وہ اسکا مالک ہو جائے گا اور اس کو امام کی اجازت کے بغیر آباد کیا ہو تو اس کا مالک نہ ہوگا ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اسکا مالک ہو جائے گا۔ نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے جس نے آباد کیا مردہ زمین کو تو وہ اس کی ہے اور اس لئے کہ یہ مالِ مباح ہے جس کی جانب اس کا قبضہ مقدم ہوا ہے تو وہ اس کا مالک ہوگا۔ جیسے ایندھن میں

اور شکار میں۔

تشریح...... امام صاحبؒ کے نزدیک اگر احیاء موات امام کی اجازت سے ہوا ہو تو احیاء کرنے والا اس کا مالک ہوگا ورنہ نہیں۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ بہرصورت وہ اس کا مالک ہو جائے گا انہوں نے ایک حدیث دلیل میں پیش کی ہے جو مطلق ہے جس میں اذنِ امام کی قید نہیں ہے۔

دوسری دلیل...... عقلی ہے کہ مالِ مباح پر جو پہلے قابض ہو جائے بس وہ اسی کا ہوتا ہے۔ جیسے شکار اور ایندھن لہٰذا یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

تنبیہ...... امام صاحبؒ کا قول مختار ہے اور اگر آباد کرنے والا ذمی ہو تو بالاتفاق اذنِ امام شرط ہے، سکب الانہر ص ۴۹۰ ج ۲

امام صاحبؒ کی دلیل

ولابی حنیفة قوله علیه السلام لیس للمرء الا ما طابت به نفس امامه وما روياه يحتمل انه اذن لقوم لا نصب لشرع ولانه مغنوم لوصوله الى يد المسلمين بايجاف الخيل والركاب فليس لاحد ان يختص به بدون اذن الامام كما في سائر الغنائم

ترجمہ...... اور ابوحنیفہؒ کی دلیل فرمانِ نبی کریم ﷺ ہے۔ ''نہیں ہے مرد کے لئے مگر وہی جس کو اسکے امام کا نفس پسند کرے'' اور جس کو صاحبینؒ نے روایت کیا ہے اس میں احتمال ہے کہ وہ کسی مخصوص قوم کے لئے اجازت ہو نہ کہ شرع کو مقرر کرنا اور اس لئے کہ یہ مالِ غنیمت ہے۔ اس کے پہنچنے کی وجہ سے مسلمانوں کے ہاتھوں میں گھوڑے اور اونٹوں کے دوڑانے کی وجہ سے (سوارانہ حملہ کی وجہ سے) تو کسی کو حق نہیں کہ وہ اس کے ساتھ مختص ہو جائے۔ امام کی اجازت کے بغیر جیسا کہ تمام غنیمتوں میں۔

تشریح...... امام صاحبؒ نے اپنی دلیل اولاً تو ایک حدیث پیش فرمائی کہ مرد کے لئے وہی چیز مل سکتی ہے۔ جس سے اس کا امام راضی ہو جائے، تو اس سے اذنِ امام کا شرط ہونا مفہوم ہوتا ہے دوسری دلیل نیز زمین بھی منجملہ مالِ غنیمت کے ہے اور مالِ غنیمت میں کسی کو یہ حق نہیں ہوتا کہ خود اس کو لے لے بلکہ امام کی جانب سے قسمت پر موقوف ہے۔ اور اس کا مالِ غنیمت ہونا ظاہر ہے کیونکہ مسلمانوں کو یہ زمین سوارانہ حملہ سے حاصل ہوئی ہے۔ رہی وہ حدیث جس سے صاحبینؒ نے استدلال کیا ہے تو اس میں احتمالات ہیں۔ لہٰذا وہ قابلِ استدلال نہیں۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ آپ کا مقصد اس سے ایک شرعی ضابطہ مقرر کرنا ہو جیسے من قاء فی صلوٰۃ اور عُفَ الخ میں ہے جو سب کے لئے عام ہے۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ضابطۂ کلیہ نہ ہو بلکہ ایک مخصوص قوم کیلئے ترغیباً یہ حکم فرمایا گیا ہو۔ جیسے من قتل قتيلاً فلهٗ سَلَبهٗ میں ہے کہ وہ حکم عام نہیں ہے۔ خلاصہ کلام روایت امامؒ مفسر ہے اور روایت صاحبینؒ محتمل ہے اس وجہ سے روایت امامؒ کو ترجیح ہوگی۔

ارضِ موات میں عشر واجب ہے یا خراج

ويجب فيه العشر لان ابتداء توظيف الخراج على المسلم لا يجوز الا اذا سقاه بماء الخراج لانه حينئذ يكون ابقاء الخراج على اعتبار الماء فلو احياها ثم تركها وزرعها غيره فقد قيل الثاني احق بها لان الاول

ملک استغلالها لارقبتها فاذا تركها كان الثاني احق بها والاصح ان الاول ينزعها من الثاني لانه ملكها بالاحياء على ما نطق به الحديث اذ الاضافة فيه بلام التمليك وملكه لا يزول بالترك ومن احيى ارضا ميتة ثم احاط الاحياء بجوانبها الاربعة من اربعة نفر على التعاقب فعن محمد ان طريق الاول في الارض الرابعة لتعينها لتطرقه وقصد الرابع ابطال حقه.

ترجمہ ...... اور اس میں عشر واجب ہوگا اس لئے کہ مسلمان پر ابتداء خراج کا وظیفہ مقرر کرنا جائز نہیں ہے مگر جب کہ اس کو خراج کے پانی سے سیراب کیا ہو اس لئے کہ اس وقت ہو جائے گا خراج کو باقی رکھنا پانی کے اعتبار پر پس اگر اس نے زمین کا احیاء کیا پھر اس کو چھوڑ دیا اور اس میں اس کے غیر نے کاشت کرلی۔ پس کہا گیا کہ دوسرا اس کا زیادہ حقدار ہے اس لئے کہ اول اس کی حاصلات (غلہ کا) کا مالک ہوا ہے نہ کہ اس کی ذات کا پس جب اس نے اس کو چھوڑ دیا تو دوسرا اس کا زیادہ حقدار ہوگا اور اصح یہ ہے کہ اول اس کو دوسرے سے لے سکتا ہے اس لئے کہ وہ احیاء کی وجہ سے اس کا مالک ہو گیا تھا۔ جیسا کہ اس کے سلسلہ میں حدیث ناطق ہے اس لئے کہ اضافت اس میں لام تملیک کے ساتھ ہے اور اس کی ملکیت ترک کی وجہ سے زائل نہ ہوگی۔ اور جس نے آبادی مردہ زمین پھر احیاء نے اس کے چاروں کونے گھیر لئے چار شخصوں کی طرف سے یکے بعد دیگرے تو محمدؒ سے منقول ہے کہ اول کا راستہ چوتھی زمین میں ہوگا اسی زمین کے متعین ہونے کی وجہ سے اس کے راستہ کے لئے اور چوتھے نے ارادہ کیا ہے اس کے حق کو باطل کرنے کا۔

تشریح ...... مسلمان کے اوپر ابتداء خراج مقرر کرنا جائز نہیں ہے لہٰذا مسلمان پر اس زمین میں عشر واجب ہوگا البتہ اگر اس کو خراجی پانی سے سیراب کیا ہو تو پھر مسلمان کے اوپر بھی خراج واجب ہوا کرتا ہے جس کی تفصیل ہدایہ ثانی میں گذر چکی ہے۔

اگر کسی نے زمین کا احیاء کر کے اس کو چھوڑ دیا اور دوسرے نے اس میں کاشت کرلی تو اس میں دو قول ہیں:

۱- دوسرا ہی اس کا مستحق ہوگا اس لئے کہ اول صرف اس کی حاصلات کا ہوا تھا نہ کہ اس کی ذات کا تو جب پہلے نے اس کو چھوڑ دیا تو دوسرا اس کا مستحق ہو جائے گا۔

۲- پہلا ہی اس کا مستحق ہوگا اور وہ اس کو دوسرے سے واپس لینے کا حقدار ہوگا کیونکہ وہ احیاء کی وجہ سے اس کا مالک ہو گیا تھا چونکہ حدیث میں فھو لہٗ، ارشاد ہے تو یہ اضافت لام تملیک کے ساتھ یعنی وہ اس کا مالک بن جاتا ہے اور جب وہ مالک بن جاتا ہے تو چھوڑنے کی وجہ سے اس کی ملکیت زائل نہ ہوگی۔ کسی نے کسی زمین کا احیاء کیا پھر اس کے چاروں طرف چار شخصوں نے یکے بعد دیگر احیاء کیا تو اول کو راستہ کونسی زمین سے ملے گا تو فرمایا کہ جس نے سب سے بعد میں احیاء کیا اس زمین میں سے اس کا راستہ ہو گیا کیونکہ پہلے جب تین کونوں کا احیاء کیا اس زمین میں سے اس کا راستہ ہو گیا کیونکہ پہلے جب تین کونوں کا احیاء ہو گیا تو راستہ کے لئے یہی چوتھا حصہ متعین ہو گیا اور گویا چوتھے نے اس کے حق کو باطل کرنے کا ارادہ کیا ہے تو اس کا ارادہ اسی کے منہ پر مار دیا جائے گا۔

تنبیہ۔۱ ...... درمختار وغیرہ میں اول کے حقدار ہونے کی تصحیح کی گئی ہے۔ درمختار ص ۲۷۸ ج ۵

تنبیہ-۲ ...... یہ آخری تفصیل اس وقت ہے کہ احیاء کرنے والے چار ہوں اور یکے بعد دیگرے ہوں ورنہ اگر ایک ہو یا چار ہوں لیکن تعاقب نہ ہو تو اس کو اختیار ہے جدھر سے چاہے اپنا راستہ رکھے، شامی ص ۲۷۸ ج ۵

مسلمان کی طرح ذمی بھی ویران زمین کو آباد کرنے سے اس کا مالک ہوگا ...... امام اعظمؒ کا اختلاف

قال ويملكه الذمي بالاحياء كما يملكه المسلم لان الاحياء سبب الملك الا ان عند ابي حنيفة اذن الامام من شرطه فيستويان فيه كما في سائر اسباب الملك حتى الاستيلاء على اصلنا

ترجمہ ...... قدوری نے فرمایا اور زمین کا احیاء کی وجہ سے ذمی مالک ہوجائے گا جیسا کہ مسلمان اس کا مالک ہوتا ہے اس لئے کہ آباد کرنا ملک کا سبب ہے مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک امام کا اذن اس کی شرط ہے تو یہ دونوں (مسلم وذمی) اس میں برابر ہوں گے۔ جیسا کہ ملک کے تمام اسباب ہیں: یہاں تک کہ استیلاء میں ہماری اصل کے مطابق۔

تشریح ...... جس طرح مسلمان ویران زمین کو آباد کرنے کی وجہ سے اس کا مالک ہوتا ہے ایسے ہی ذمی بھی ہوگا کیونکہ احیاء ملک کا سبب ہے تو جیسے یہ دونوں دیگر اسباب ملک میں مساوی ہیں۔ یہاں بھی ہوں گے یہاں تک کہ جیسے ہم کفار کے اموال پر غلبہ کی وجہ سے اس کے مالک ہوجاتے ہیں تو کفار بھی اموال مسلمین پر غالب ہونے کی وجہ سے ان اموال کے مالک ہوں گے جس کی تفصیل ہدایہ جلد ثانی میں گذر چکی ہے۔

تنبیہ ...... ہم ماقبل بحوالۂ سکب الانہر ص ۴۹۰ ج ۲ میں بیان کر چکے ہیں کہ ذمی ہونے کی صورت میں اذن امام بالاتفاق شرط ہے تو حاصل یہ نکلا کہ امام صاحبؒ کے مسلک کے مطابق ذمی اور مسلم میں کوئی فرق نہیں کیونکہ دونوں میں اذن امام شرط ہے۔

مالک بننے کے لئے صرف تحجیر کافی ہے یا آباد کرنا بھی ضروری ہے

قال ومن حجر ارضا ولم يعمرها ثلاث سنين اخذها الامام ودفعها الى غيره لان الدفع الى الاول كان ليعمرها فتحصل المنفعة للمسلمين من حيث العشر والخراج فاذا لم يحصل يدفعه الى غيره تحصيلا للمقصود ولان التحجير ليس باحياء ليملكه به لان الاحياء انما هو العمارة والتحجير للاعلام سمى به لانهم كانوا يعلمونه بوضع الاحجار حوله اويعلمونه لحجر غيرهم عن احيائه فبقي غير مملوك كما كان هو الصحيح

ترجمہ ...... قدوری نے فرمایا اور جس نے (احیاء کی علامت کے لئے) زمین میں پتھر کی باڑھ لگائی اور اس کو آباد نہیں کیا تین سال تک تو امام اس کو لے لیگا اور اس کو اس کے غیر کی جانب دیدیگا اس لئے کہ پہلے کو دینا اس لئے تھا کہ وہ اس کو آباد کرے گا پس مسلمانوں کے لئے عشر وخراج کی حیثیت سے منفعت حاصل ہوگی پس جبکہ نفع حاصل نہ ہوا تو امام اس کو اس کے غیر کو دے دے گا مقصود کی تحصیل کے لئے اور اس لئے کہ تحجیر احیاء نہیں ہے کہ اس کے ذریعہ وہ اس کا مالک ہوجائے۔ اس لئے کہ احیاء تو آباد کرنا ہے اور تحجیر کو آگاہ کرنے کے لئے ہے نام رکھا گیا اعلام کا تحجیر اس لئے کہ وہ موات ہونے کی اطلاع دیا کرتے تھے پتھروں کو رکھنے سے اس کے اردگرد یا وہ موات ہونے کی اطلاع دیتے تھے اپنے غیر کو روکنے کی وجہ سے اس کے احیاء سے تو باقی بچی یہ غیر مملوک جیسے کہ تھی یہی بات صحیح ہے۔

تشریح ...... اگر کسی نے نشان وعلامت لگانے کے بعد تین سال تک زمین کو ایسے ہی ڈالے رکھا تو امام وہ زمین کسی اور کے حوالہ کردے تاکہ زمین کو آباد کرنے کا ذریعہ ہوجائے اور مسلمانوں کو اس سے عشر یا خراج زمین کی حسب حیثیت ملنے لگے تاکہ مسلمانوں کا نفع ہو۔

چونکہ مجر نشان وعلامت لگانے کی وجہ سے اس کا مالک نہ ہوگا کیونکہ مالک احیاء سے ہوتا ہے اور احیاء آباد کرنے سے ہوتا ہے نہ کہ پتھر

لگانے سے بلکہ یہ تو ایک علامت ہے تاکہ لوگوں کو اطلاع ہو جائے کہ یہ موات ہے اور دوسرا کوئی اس کا احیاء نہ کر سکے۔

تو یہ زمین جیسے تھی بدستور اس کی مملوک رہی یعنی ایسا نہیں ہے جیسا کہ بعض نے کہا ہے کہ ملک تو تھی مگر وہ موقت تھی بلکہ ملکیت ابھی ہوئی ہی نہیں کیونکہ ملک کا سبب نہیں پایا گیا اور وہ احیاء ہے پھر مصنفؒ نے فرمایا وھو الصحیح، یعنی تحجر سے ملکیت ثابت نہ ہوگی کیونکہ احیاء جب ہوگا جبکہ اسکو قابل کاشت بنادے۔

تحجر کرنے والے کی کتنے سال تک انتظار کی جائے گی

وانما شرط ترک ثلاث سنین لقول عمر رضی اللّٰہ عنہ لیس لمتحجر بعد ثلاث سنین حق ولانہ اذا اعلمہ لابد من زمان یرجع فیہ الی وطنہ وزمان یھیی امورہ فیہ ثم زمان یرجع الی ما یحجرہ فقدرناہ بثلاث سنین لان مادونھا من الساعات والایام والشھور لا یفی بذلک واذا لم یحضر بعد انقضائھا فالظاھر انہ ترکھا قالوا ھذا کلہ دیانۃ فاما اذا احیاھا غیرہ قبل مضی ھٰذہ المدۃ ملکھا لتحقق الاحیاء منہ دون الاول فصار کالاستیام فانہ یکرہ ولو فعل یجوز العقد۔

ترجمہ...... اور شرط لگائی مصنفؒ نے تین سال چھوڑنے کی عمرؓ کے قول کی وجہ سے کہ متحجر کے لئے تین سال کے بعد حق نہیں ہے اور اس لئے کہ جب اس نے اس پر نشان لگا دیا تو اتنے زمانہ کا ہونا کہ وہ واپس آسکے اس زمین کے پاس جس کی اس نے تحجیر کی ہے۔ تو ہم نے اس کو تین سال کے ساتھ مقدر کیا اس لئے کہ جو اس سے کم ساعات اور ایام اور مہینے میں وہ اس کو چکا نہیں سکتے (یعنی کافی ہوں گے) اور جب وہ حاضر نہ ہوا تین سال گذرنے کے بعد تو ظاہر یہ ہے کہ اس نے اس کو چھوڑ دیا۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ دیانت ہے پس بہر حال جبکہ اس کے غیر نے اس کا احیاء کر لیا اس مدت کے گذرنے سے پہلے تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا اس کی جانب سے احیاء کے متحقق ہونے کی وجہ سے نہ کہ اول کی جانب تو ایسے ہو گیا جیسے غیر کے بھاؤ پر بھاؤ کرنا یہ مکروہ ہے اور اگر کر لیا گیا تو عقد جائز ہوگا۔

تشریح...... جس نے احیاء کے لئے نشان لگایا ہے اس کا تین سال تک انتظار کیا جائے گا اس کے بعد نہیں، کیوں؟ اس لئے کہ قاضی ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں سعید بن المسیبؒ سے عمر فاروقؓ کا یہ فرمان نقل کیا ہے کہ متحجر کے لئے تین سال کے بعد کوئی حق نہیں ہے۔

پھر اس پر عقلی دلیل پیش فرمائی کہ نشان لگانے کے بعد اسکو اتنا زمانہ چاہیے کہ وہ اپنے وطن میں جا سکے اور وہاں رہتے ہوئے احیاء کے اسباب فراہم کر سکے پھر وہاں سے لوٹ کر اس زمین کا احیاء کر سکے کیونکہ دارالاسلام اتنا وسیع ہے کہ اس کے ایک کونہ سے دوسرے تک وہ ایک سال میں پہنچے گا (یعنی پیدل) اور یہ فرض کرو کہ وہ ایک کونہ کا رہنے والا ہے اور دوسرے کونہ میں اس نے تحجیر کی ہے تاکہ احیاء کر سکے تو دو سال تو آنے اور جانے کے لئے ہو گئے اور ایک سال اسباب کے فراہم کرنے میں مشغولیت میں تو تین سال ہو گئے اور تین سال سے کم کی مقدار ان جملہ امور کو انجام دینے کے لئے ناکافی ہوں گے۔

البتہ اگر وہ تین سال کے بعد بھی واپس نہیں آتا تو یہ اس کی دلیل ہوگی کہ اس نے اپنا ارادہ ترک کر دیا ہے لیکن یہ ساری گفتگو از راہِ دیانت ہے اور باعتبار حکم بات یہ ہے کہ اگر تین سال کے گذرنے سے پہلے ہی کسی نے اس کو آباد کر لیا تو وہی اس کا مالک بن جائے گا۔ کیونکہ احیاء دوسرے نے کیا ہے نہ کہ اول نے تو یہ بالکل ایسا ہے **جیسے کسی کے بھاؤ پر بھاؤ** کرنا مکروہ ہے لیکن اگر کر لیا اور خرید لیا تو جائز ہے۔

تحجیر کے مختلف طریقوں کا بیان

ثم التحجير قد يكون بغير الحجر بان غرز حولها اغصاناً يابسة اونقى الارض واحرق مافيها من الشوك وحصد ما فيها من الحشيش او الشوك وجعلها حولها وجعل التراب عليها من غيران يتم المسناة ليمتنع الناس من الدخول اوحفرمن بئرا ذراعا او ذراعين وفي الاخير ورد الخبر

ترجمہ...... پھر تحجیر کبھی غیر پتھر سے ہوتی ہے اس طریقہ پر کہ اس کے ارد گرد خشک لکڑیاں لگا دیں یا زمین کو صاف کیا اور اس میں جو کانٹے ہیں ان کو جلا دیا یا جو اس میں گھاس اور کانٹے ہیں ان کو کاٹ دیا اور ان کو زمین کے ارد گرد لگا دیا اور اس کے اوپر مٹی ڈال دی بغیر اس کے کہ وہ بند پورا کرے تا کہ لوگ دخول سے باز رہیں یا ایک دو ہاتھ کنواں کھودا اور اخیر کے بارے میں حدیث وارد ہوئی ہے۔

تشریح...... صاحب ہدایہؒ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ نشان لگانے کے لئے پتھر رکھنا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ اس تحجیر کے (جس کا مقصد نشان لگانا ہے) مختلف طریقے ہیں مثلاً

۱- زمین کے چاروں طرف لکڑی کی باڑھ لگا دی۔

۲- زمین کو صاف کر کے اس کے کانٹے جلا دے۔

۳- زمین پر جو گھاس پھونس کھڑا ہوا ہے وہ سب گھاس پھونس اور کانٹے وغیرہ کاٹ کر چاروں طرف لگا کر ان پر مٹی ڈال دی تا کہ اس میں لوگ نہ گھسیں۔

۴- ایک دو ہاتھ کنواں کھود کر چھوڑ دیا۔

ان سب صورتوں میں تحجیر تو ہو جائے گی لیکن احیاء نہ ہوگا مصنفؒ نے ان میں سے نمبر ۴ پر جس تحجیر کا ذکر ہے یعنی ایک دو ہاتھ کنواں کھودنا اور اس سے تحجیر کا ثابت ہو جانا حدیث سے ثابت ہے اور وہ حدیث یہ ہے من حفر من بیرٍ مقدار ذراعٍ فهو متحجرٌ۔

تنبیہ-۱...... علامہ زیلعیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں مارأیتهُ ولا اعرفهُ ولم ارمن ذكرهُ نصب الرايه ص ۲۹۱ ج ۴

بند مُسنَّاة ایک بند تو وہ ہوتا ہے جو کیارے کے بیچ میں اس لئے دیا جاتا ہے کہ پہلے اول کے حصہ میں پانی خوب چڑھ جائے پھر آگے کھولا جائے یہ بند یہاں مراد نہیں۔ بلکہ یہاں بند سے مراد وہ بند ہے جو اپنے قطعۂ ارض کے ارد گرد بڑا بند لگا دیا جائے تا کہ سیلاب کا پانی آ کر زمین کو نقصان نہ پہنچائے تو ایسا بند لگانے سے فقط تحجیر نہیں بلکہ احیاء کا ثبوت ہو جائے گا اس لئے مصنفؒ نے قید لگا دی من غیر ان یتم المسناة یعنی زمین کے چاروں طرف کانٹے اور گھاس ڈال کر اس پر کچھ مٹی ڈال دی تا کہ اس میں لوگ نہ گھسیں بند یا دیوار نہیں بنائی، تو اول سے فقط تحجیر ثابت ہوگی اور آخری دونوں صورتوں سے احیاء ثابت ہوگا اور یہاں فقط تحجیر کو بیان کرنا تھا اس لئے یہ قید لگا دی گئی ہے۔

زمین کو آباد کرنا کب شمار کیا جائے گا

ولو کربھا وساقاھا فعن محمد انه احیاء ولو فعل احدھما یکون تحجیر ا ولو حفر انھارھا ولم یسقھا یکون تحجیرا وان کان سقاھا مع حفر الانھار کان احیاء لوجود الفعلین ولو حوطھا اوسنمھا بحیث یعصم الماء یکون احیاء لانه من جملة البناء وکذا اذا بذرھا

ترجمہ...... اور اگر اس نے زمین کو جوت دیا (گوڑ دیا اس میں ہل چلا دیا) اور اس کو سیراب کر دیا تو محمدؒ سے منقول ہے کہ یہ احیاء ہے اور اگر ان دونوں میں سے ایک کام کیا تو وہ تحجیر ہوگی اور اگر اس کی نالیاں کھود دیں اور اس کو سیراب نہیں کیا تو یہ تحجیر ہوگی اور اگر اس کو سیراب بھی کر دیا نالیاں کھودنے کے ساتھ ساتھ تو یہ احیاء ہوگا دونوں کاموں کے (نالیاں کھودنا اور سیراب کرنا) پائے جانے کی وجہ سے اور اگر اس پر دیوار بنا دی یا اس پر بند لگا دیا کہ پانی سے حفاظت ہو سکے تو یہ احیاء ہوگا کیونکہ یہ بمنزلہ تعمیر کے ہے اور ایسے ہی (احیاء ہوگا) جبکہ اس میں بیج بو دیا ہو۔

تشریح...... ہل جوتنے اور بھر دینے سے بقول امام احمدؒ احیاء ہوگا اور ان دونوں میں سے ایک کام سے فقط تحجیر ہوگی اور اگر نالیاں بنا دیں اور بھر دیا تب بھی احیاء ہوگا اور اگر صرف ایک کام کیا تو تحجیر ہوگی۔ یعنی نالیاں اور سیرابی کا اجتماع ایسا ہے جیسے گوڑائی اور سیرابی کا حکم کہ دونوں صورتوں میں احیاء ہوگا اور اگر اس کی چہار دیواری کر دی یا بند لگا دیا کہ پانی نہ آ سکے تو یہ بھی احیاء ہے کیونکہ دیوار بنانا یا بند لگانا تعمیر کے درجہ میں ہے تو جیسے تعمیر کی صورت میں احیاء ہوتا ہے یہاں بھی ہو جائے گا نیز بیج ڈالنے سے بھی احیاء ہو جائے گا۔

آبادی کے قریب زمین کا احیاء جائز نہیں

قال ولا یجوز احیاء ما قرب من العامر ویترک مرعی لاھل القریة ومطرحا لحصائدھم لتحقق حاجتھم الیھا حقیقتھا او دلیلھا علی مابیناہ فلا یکون مواتا لتعلق حقھم بھا بمنزلة الطریق والنھر وعلی ھذا قالوا لا یجوز ان یقطع الامام مالا غنی بالمسلمین عنه کالملح والآبار التی یستقی الناس منھا لما ذکرنا

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور جو زمین آبادی سے قریب ہو اس کا احیاء جائز نہیں ہے اور چھوڑ دیا جائے اس کو بستی والوں کی چراگاہ بنا کر اور ان کی کٹی ہوئی کھیتیوں کی ڈالنے کی جگہ بنا کر (کھلیان کے لئے) اس کی جانب ان کی حاجت حقیقی یا دلیل حاجت کے متحقق ہونے کی وجہ سے اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم بیان کر چکے ہیں تو یہ (جو آبادی سے قریب ہو) موات نہ ہوگی ان کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے اس زمین کے ساتھ راستہ اور نہر کے درجہ میں ہیں اور اسی کے مطابق مشائخ نے فرمایا کہ جائز نہیں کہ امام ایسی چیز کو جاگیر بنا دے جس سے مسلمانوں کو بے نیازی نہ ہو جیسے نمک اور کنویں جن سے لوگ سیرابی حاصل کرتے ہیں، اس دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح...... جو زمین آبادی کے قریب ہے وہ موات نہ ہوگی اس لئے اس کا احیاء جائز نہ ہوگا بلکہ اس زمین کو اہل بستی کی حاجت ہے خواہ حقیقی حاجت ہو **کما قال محمدؒ** یا دلیل حاجت ہو **کما قال ابو یوسفؒ و قدمرؒ من قبل**۔ تو جیسے راستہ اور نہر موات نہیں ہیں اور ان کا احیاء جائز نہیں ہے یہی حال اس زمین کا ہوگا جو آبادی سے قریب ہے۔

بلکہ امام کے لئے جائز نہیں کہ جو مسلمانوں کی عام ضرورت کی چیز ہو وہ کسی مخصوص آدمی کی جاگیر بنادے جیسے نمک کی کان یا کنویں جن سے لوگ اپنی ضروریات پوری کرتے ہیں بما ذکرنا سے اشارہ ہے متعلق حقھم بھا کی جانب۔

تنبیہ-۱..... حقیقتاً او دلیلھا، حاجتھم سے بدل ہونے کی وجہ سے مجرور ہے اور اس سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے سابق اختلاف کی جانب اشارہ ہے یعنی امام ابو یوسفؒ نے بستی سے اتنی دور ہونے کا اعتبار کیا ہے جو سابق متن میں گذرا ہے اور امام محمدؒ نے انتفاع کے انقطاع کا حقیقۃً اعتبار کیا ہے اگر چہ قریب ہو تو امام محمدؒ نے حقیقی حاجت کا اور امام ابو یوسفؒ نے دلیل حاجت کا اعتبار کیا ہے''۔

تنبیہ-۲..... یہاں متن میں قرب کی قید امام ابو یوسفؒ کے قول پر مبنی ہے حالانکہ ظاہر الروایہ کے مطابق حقیقتِ انتفاع کا اعتبار ہے قریب ہو یا بعید، شامی ص ۲۷۸ ج ۵

تنبیہ-۳..... سرمہ، تارکول، پٹرول وغیرہ کے چشموں کا حکم معادن ملح کے مثل ہے جن کا اقطاع جائز نہیں ہے۔

ارض موات میں کنواں کھودا اس کے حریم کا بھی مالک ہوگا

قال ومن حفر بيرًا في برية فله حريمها و معناه اذا حفر في ارض موات باذن الامام عنده او باذنه و بغير اذنه عندهما لان حفر البير احياء

ترجمہ..... قدوری نے فرمایا اور جس نے جنگل میں کنواں کھودا تو اس کے لئے اس کا حریم ہے۔ اور اس کے معنیٰ یہ ہیں جبکہ اس نے افتادہ زمین میں کنواں کھودا ہو ابو حنیفہؒ کے نزدیک امام کی اجازت سے یا امام کی اجازت کے بغیر صاحبین کے نزدیک اس لئے کہ کنواں کھودنا احیاء ہے۔

تشریح..... احیاء اسبابِ ملک میں سے ہے اور کنواں کھودنے سے بھی احیاء ہوتا ہے۔ کما ہو ظاہر، پھر امام صاحبؒ کے نزدیک اس میں اذنِ امام حسبِ سابق شرط ہے صاحبینؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے کما مرّ تو جب کسی نے افتادہ زمین میں علی اختلاف القولین کنواں کھودا تو اس کے لئے اس کا حریم ملے گا جس کی وجہ سے دوسرے کو یہ حق نہ ہوگا کہ اس کے حریم میں کنواں کھودے یا کوئی اور تصرف کرے۔

تنبیہ-۱..... حریم: کنواں کا حریم اس کے پاس کی وہ جگہ ہے جو کنویں کے حقوق ومنافع سے تعلق رکھے اور اس کو حریم اس لئے کہتے ہیں کہ دوسرے پر یہ حرام ہے کہ اس میں کنواں کھودے یا کچھ اور تصرف کرے۔

تنبیہ-۲..... اپنی ملک میں کنواں کھودے تو اپنی ملک میں جہاں تک چاہے اس کا حریم مقرر کرے اور غیر کی مملوکہ زمین میں کنواں کھودنے پر حریم نہیں ملے گا در مختار ص ۲۷۹ ج ۵۔

بیرِ عطن کا حریم کتنے ذراع ہے، اقوال فقہاء

قال فان كانت للعطن فحريمها اربعون ذراعا لقوله عليه السلام من حفر بيرا فله مما حولها اربعون ذراعا عطنا لماشيته ثم قيل اربعون من كل الجوانب والصحيح انه من كل جانب لان في الاراضي رخوة ويتحول الماء الى ماحفر دونها وان كانت للناضح فحريمها ستون ذراعا وهذا عندهما وعند ابي حنيفة

اربعون ذراعا

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا پس اگر کنواں پانی پلانے کے لئے ہوتو اس کا حریم چالیس ذراع ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے جس نے کنواں کھودا تو اس کے لئے اس کے اردگرد چالیس ذراع ہیں اپنے چوپاؤں کو بٹھانے کے لئے پھر کہا گیا ہے کہ ہر جانب سے چالیس ہیں (یعنی مجموعی چالیس) اور صحیح یہ ہے کہ چالیس ہر جانب سے ہیں اس لئے کہ زمینوں میں نرمی ہے اور لوٹ جائے گا پانی اس کنویں کی جانب جو اس سے کم میں کھودا جائے گا اور اگر کنواں سنچائی کے لیے ہوتو اس کا حریم ساٹھ ذراع ہے اور یہ صاحبینؒ کے نزدیک ہے اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک چالیس ذراع ہے۔

تشریح...... ماقبل میں یہ بات معلوم ہوگئی تھی کہ کنویں کے لئے حریم ہوگا اب سوال پیدا ہوا کہ حریم کتنا ہوگا تو فرمایا کہ اگر کنواں اس لئے ہو کہ اس سے ہاتھ سے پانی کھینچ کر جانوروں کو پلایا جائے گا اور اسکے پاس جانور آرام کریں تو ایسے کنویں کا حریم چالیس ذراع ہے یعنی ہر طرف سے چالیس چالیس ذراع اور اگر کنواں اس لئے ہو کہ اس سے کھیتوں کو سیراب کیا جائے گا تو اس کے حریم میں اختلاف ہے امام صاحبؒ کے نزدیک اس کا حریم بھی چالیس ذراع ہے۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کا حریم ساٹھ ذراع ہے فریقین کے دلائل آگے مذکور ہیں۔

بیر عطن کا حریم چالیس ذراع ہے اسکے بارے میں حدیث مذکور ہے۔ یہ حدیث ابن ماجہ اور مسند احمد میں ہے اول بروایت عبداللہ بن مغفلؓ اور ثانی بروایت ابوہریرہؓ۔

تنبیہ-۱...... عطن۔ کنویں کے اردگرد اونٹوں کو بٹھانے کی جگہ اور بیر عطن سے مراد وہ کنواں جس کا مقصد صرف جانوروں کو پانی پلانا ہو کھیتوں کی سیرابی اس کا مقصد نہ ہو۔

ناضح، حقیقت میں اس اونٹ کو کہتے ہیں جو عطن میں چھڑکاؤ کردے پھر ہر اونٹ کے اندر اسکا استعمال ہونے لگا اگرچہ وہ اپنے اوپر پانی نہ لادے، اور چڑس اور رہٹ میں چونکہ اونٹ یا بیل جوڑ کر کام لیا جاتا تھا (کچھ دنوں پہلے تک اس کا رواج تھا آجکل تو ہمارے علاقہ میں اس کا رواج ختم ہوگیا اور بجلی کی ٹیوبل نے اس کی جگہ لے لی) اس لئے ایسے کنویں کو بیر ناضح کہا گیا ہے تو بیر ناضح سے مراد وہ کنواں جس سے کھیتوں کو سینچا جائے۔

تنبیہ-۲...... چالیس ذراع ہو ہر جانب سے معتبر ہے ہو الصحیح، سکب الانہر ص ۴۹۱ ج ۲

تنبیہ-۳...... رہٹ وغیرہ میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف مذکور ہوا۔ فتاویٰ تاتارخانیہ اور فتاوٰی کبریٰ میں صاحبینؒ کے قول کو مفتیٰ بہ قرار دیا گیا ہے۔ درمختار میں امام صاحبؒ کے قول کو مفتیٰ بہ قرار دیا گیا ہے علامہ قاسم ابن قطلو بغانے قول امام کو ترجیح دی ہے صاحب ہدایہؒ کا اسلوب بھی ترجیح قول امام کو مقتضی ہے۔

صاحبین کی دلیل

لهما قوله عليه السلام حريم العين خمسمائة ذراع وحريم بير العطن اربعون ذراعا وحريم بير الناضح ستون ذراعا ولانه قد يحتاج فيه الى ان يسير دابته للاستقاء وقد يطول الرشاء وبير العطن للاستقاء منه

بیده فقلت الحاجة فلابد من التفاوت

ترجمہ..... صاحبینؒ کی دلیل نبی علیہ السلام کا فرمان ہے، کہ چشمہ کا حریم پانچسو ذراع اور بیر عطن کا حریم چالیس ذراع ہے اور بیر ناضح کا حریم ساٹھ ذراع ہے اور اس لئے کہ کبھی اس میں سیرابی کے لئے چوپایہ کو چلانے کی حاجت پیش آتی ہے اور کبھی رسی لمبی ہو جاتی ہے اور بیر عطن پانی کھینچنے کے لئے ہے اپنے ہاتھ سے تو حاجت کم ہوگی تو تفاوت ضروری ہے۔

تشریح..... حضرات صاحبینؒ نے اختلافی مسئلہ میں اپنے قول پر یہ دلیل پیش فرمائی ہے اولاً حدیث جو سعید بن مسیب کی مُرسل ہے جس کو مسند کہنا وہم ہے لیکن مُرسل بھی بایں الفاظ نہیں ہے دوسری دلیل عقلی کہ بیر ناضح میں چڑسوں میں اونٹ وغیرہ جوڑے جاتے ہیں اور بسا اوقات رسا (بیڑ) لمبا ہو جاتا ہے تو اس میں زیادہ حریم کی ضرورت ہے لہذا ساٹھ قرار دیا گیا ہے اور بیر عطن میں اس کی حاجت نہیں کیونکہ اس میں سے پانی ہاتھ سے کھینچا جاتا ہے۔ لہذا ان دونوں کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے کہ اول میں چالیس اور ثانی میں ساٹھ ذراع ہوں۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

وله ما رويناه من غير فصل والعام المتفق على قبوله والعمل به اولى عنده من الخاص المختلف في قبوله والعمل به ولان القياس يابى استحقاق الحريم لان عمله في موضع الحفر والاستحقاق به ففيما اتفق عليه الحديثان تركناه وفيما تعارضافيه حفظناه ولانه قد يستقى من العطن بالناضح ومن بير الناضح باليد فاستوت الحاجة فيهما ويمكنه ان يدير البعير حول البير فلا يحتاج الى زيادة مسافة

ترجمہ..... اور ابوحنیفہؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو ہم روایت کر چکے ہیں بغیر تفصیل کے اور وہ عام جس کے قبول کرنے پر اور اس پر عمل کرنے پر اتفاق ہو اولیٰ ہے ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس خاص سے جس کی قبولیت اور اس پر عمل کئے جانے میں اختلاف ہو اور اس لئے کہ قیاس حریم کے استحقاق سے منع کرتا ہے اس لئے کہ حافر کا عمل کھودنے کی جگہ میں ہے اور استحقاق عمل کی وجہ سے ہوتا ہے تو جس مقدار میں دونوں حدیثیں متفق ہوگئی ہیں ہم نے قیاس کو چھوڑ دیا اور جس مقدار میں متعارض ہیں ہم نے قیاس کو ملحوظ رکھا، اور اس لئے کہ کبھی بیر عطن سے اونٹ کے ذریعہ پانی نکالا جاتا ہے اور بیر ناضح سے ہاتھ سے نکالا جاتا ہے تو دونوں میں حاجت برابر رہی اور ممکن ہے اس کو یہ کہ اونٹ کو کنویں کے اردگرد گھومائے تو زیادہ مسافت کی حاجت نہ ہوگی۔

تشریح..... یہ حضرت امام صاحبؒ کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہماری روایت کردہ پہلی حدیث من حفر بیراً..... الخ - یہ حدیث عام ہے ہر کنویں کو بیر عطن ہو یا بیر ناضح پھر اسی مقدار تک سب کا اتفاق ہے اور اس مقدار پر سب کا عمل ہے اور صاحبینؒ کی ذکر کردہ حدیث وہ خاص ہے کیونکہ اس میں بیر عطن اور بیر ناضح کا حکم الگ الگ بیان کیا گیا ہے پھر اس کے قبول کرنے میں اور اس پر عمل کرنے میں اختلاف بھی ہے تو خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث اول عام ہے متفق علیہ ہے معمول بہ ہے اور دوسری خاص ہے۔ مختلف فیہ ہے تو ایسی صورت میں امام صاحبؒ کے اصول کے مطابق اول قابل ترجیح ہوگی۔

دوسری دلیل..... قیاس یہ چاہتا ہے کہ حریم بالکل نہ ملے کیونکہ استحقاق عمل کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے اور کھودنے والے کا عمل کھودنے کی

جگہ تک ہے تو حریم نہ ملنا چاہیے۔ تو ہم نے کہا کہ جس مقدار پر دو حدیثیں متفق ہیں وہاں ہم قیاس کو چھوڑ دیں گے اور جہاں مختلف ہیں وہاں ہم قیاس سے کام لیں گے اور چالیس میں متفق اور ساٹھ میں مختلف ہیں تو ہم نے چالیس کو لے لیا ہے۔

تیسری دلیل...... بیر عطن سے کبھی اونٹ کے ذریعہ پانی نکالا جاتا ہے اور کبھی بیر ناضح سے ہاتھ سے پانی نکالا جاتا ہے تو ضرورت دونوں میں برابر ہی لہذا مقدار بھی برابر ہوگی یعنی چالیس ذراع۔

چوتھی دلیل...... آپ نے فرمایا ہے کہ کبھی رسّا دراز ہو جاتا ہے تو زیادہ جگہ کی حاجت پڑتی ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ یہ ضرورت تو چڑسوں میں پڑے گی رہٹ میں نہیں پڑے گی لہذا اس کو چاہیے کہ رہٹ سے کام لے۔

تنبیہ-۱...... پہلی صورت کو عام کہنا محل تأمل ہے کیونکہ اس میں عطن لماشیتہ کی قید موجود ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بیر عطن کا حکم ہے؟

جواب...... من حفر بیراً عام ہے ہر کنویں کو اس میں کچھ قید نہیں ہے تو یہ دونوں کنوؤں کو شامل ہے اور فلہٗ مما حولھا اربعون ذراعاً۔ اسی مطلق بیئر کی جزاء اور حکم ہے اور پھر بعد میں عطن لما شیتہ فرمانا تقیید نہیں ہے بلکہ یہ غالب احوال پر محمول کرتے ہوئے حریم بیر کی منفعت کا ذکر ہے او بیر عطن اور بیر ناضح کے اردگرد اونٹ وغیرہ بٹھا دیئے جاتے ہیں بالفاظ دیگر یہ تغلیب پر محمول ہے نہ کہ تقیید پر جیسے و ذر والبیع میں بھی تغلیب کا لحاظ ہے نہ کہ تقیید کا۔

تنبیہ-۲...... مصنفؒ نے ولانہٗ قدیستقی...... الخ۔ سے جو تعلیل بیان فرمائی ہے یہ علیل ہے اور تصریحات سابقہ کے خلاف ہے نیز اگر ایسا ہو جائے تو اس سے بیر عطن یا بیر ناضح کی حقیقت متغیر نہ ہوگی۔

چشمہ کے حریم کی مقدار

قال وان كانت عينا فحريمها خمس مائة ذراع لما روينا ولان الحاجة فيه الى زيادة مسافة لان العين تستخرج للزراعة فلابد من موضع يجرى فيه الماء ومن حوض يجمع فيه الماء ومن موضع يجرى فيه الى الزراعة فلهذا يقدر بالزيادة والتقدير بخمس مائة بالتوقيف والا صح انه خمس مائة ذراع من كل جانب كما ذكرنا فى العطن والذراع هو المكسرة وقد بيناه من قبل وقيل ان التقدير فى العين والبير بما ذكرناه فى اراضيهم لصلابة بها وفى اراضينا رخاوة فيزداد كيلا يتحول الماء الى الثانى فيتعطل الاول

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور اگر وہ چشمہ ہو تو اس کا حریم پانچ ذراع ہے اسی دلیل سے جو کہ ہم روایت کر چکے ہیں اور اس لئے کہ اس میں زیادہ مساحت کی ضرورت ہے اس لئے کہ چشمہ زراعت کے لئے نکالا جاتا ہے تو ضروری ہے ایسی جگہ کا ہونا جس میں پانی چل سکے اور ایسے حوض کا ہونا جس میں پانی جمع ہو سکے اور ایسی جگہ کا ہونا جس کے اندر کو پانی کھیتی تک پہنچے اسی وجہ سے اس کو زیادتی کے ساتھ مقدر کیا گیا ہے اور پانچ سو کے ساتھ تقدیر توقیفی ہے اور اصح یہ ہے کہ پانچ سو ذراع ہر جانب سے ہے جیسا کہ ہم عطن میں بیان کر چکے ہیں اور ذراع وہ کسروی ذراع ہے اور اس کو ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں اور کہا گیا ہے کہ چشمہ اور کنویں میں وہ تقدیر جو ہم نے ذکر کی ہے یہ ان کی زمینوں میں ہے

اس میں سختی ہونے کی وجہ سے ہماری زمینوں میں نرمی ہے۔ تو تقدیر زیادہ ہو جائے گی تاکہ دوسرے کی جانب پانی بہہ لوٹے کہ پہلا معطل ہو جائے۔

تشریح ...... پہلے کنویں کا حریم بتایا گیا ہے اور یہ چشمہ کے حریم کی مقدار ہے یعنی پانچ سو ذراع کیونکہ اس میں زیادہ جگہ کی ضرورت ہے جو متن سے واضح ہے۔

یہاں یہ سوال ہوسکتا تھا کہ پھر کنویں کے اندر بھی زیادہ کی حاجت ہوسکتی ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ چشمہ کی یہ مقدار توقیفی ہے جیسا کہ حدیث مذکورسے ثابت ہے حسب سابق یہاں بھی پانچ سو ذراع ہر ہر جانب سے مراد ہے پھر یہاں ذراع سے ذراع کرباس مراد ہے جس کو ذراع کسروی بھی کہا جاتا ہے اسی کو مکسرہ سے تعبیر فرمایا گیا ہے جس کو دہ دردہ کے مسئلہ میں مصنف نے بیان فرمایا ہے پھر مصنف نے فرمایا کہ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ مذکورہ عرب کی سخت زمین میں ہے کہ وہاں کی زمین سخت ہے رہی ہماری زمین تو وہ نرم ہے اس میں حسب ضرورت زیادہ حریم دیا جائے گا تاکہ کنواں یا چشمہ معطل نہ ہو جائے۔

تنبیہ-ا ..... عرب کے اندر دو قسم کے ذراع مستعمل تھے ایک ذراع کرباس (کپڑے ناپنے کا گز) دوسرا ذراع مساحت (زمین وغیرہ ناپنے کا گز) ذراع مساحت حسب تصریح قاضی خان وغیرہ سات مشت کا ہے جس میں ہر مٹھی انگوٹھا کھڑا ہو کــــذا فــــی البحــــر الرائق ص ۱۸۷ ج ۱- اور یہ مٹھی جس پر انگوٹھا کھڑا ہوا آجکل کی پیمائش کے حساب سے چھ انچ ہوتی ہے کیونکہ اس طرح کی دو مٹھی کا فٹ قرار دیا گیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ذراع مساحت ساڑھے تین فٹ یا بیالیس انچ کا ہوتا ہے جو انگریزی گز سے چھ انچ زیادہ ہے۔

لیکن فقہاء کے کلام میں عموماً جس جگہ لفظ ذراع بولا گیا ہے ذراع مساحت مراد نہیں بلکہ ذراع کرباس مراد ہوتا ہے اور بعض مواضع میں فقہاء کا اختلاف بھی ہے کہ بعض نے اس میں ذراع کرباس مراد لیا ہے اور بعض نے ذراع مساحت جیسا کہ ماءِ کثیر کی بحث میں۔ اور دہ دردہ کی تعیین میں قاضی خاں نے ذراع مساحت کو اختیار کیا ہے۔ لیکن جمہور فقہاء جیسے ہدایہ اور عام متون شروح نے اس جگہ بھی ذراع کرباس ہی کو صحیح قرار دیا ہے اور ذراع کرباس بھی دو قسم کا مشہور ہے۔ متقدمین میں بتیس انگشت کا ذراع معروف ہے اور متاخرین میں چوبیس انگشت کا انگشت سے مراد یہ ہے کہ چار انگلیاں ملا کر رکھی جائیں اور انگوٹھا ان کے ساتھ شامل نہ کیا جائے۔ پھر چار ان کے برابر اور پھر اسی طرح چار یہاں تک کہ ۳۲/۲۴/ ہو جائیں اور چونکہ ایک مُشت (مٹھی) بھی چار انگشت کی ہوتی ہے اس لئے متقدمین کا ذراع آٹھ مُشت (مٹھی) اور متاخرین کا چھ مشت ہوگا عام کتب مذہب متون وشروح اور فتاوی متاخرین کا ذراع مستعمل ہے اسی پر حسابات شرعیہ قائم کئے گئے ہیں یعنی چھ مشت یا ۲۴ انگشت کا ایک ذراع وبحثہ فی العالمگیریہ ص ۱۸۸ ج ا وفی البحر ص ۸۰ ج ا وص ۱۴۷ ج ا جن سے یہ واضح ہوتا ہے کہ پانی کی مساحت کے متعلق دہ دردہ کے مسئلہ میں ذراع کرباس معتبر ہے اور اس کی صحیح اور راجح پیمائش ۲۴ انگلیاں ہیں یا ۶ مشت اور یہ بعینہ وہ مقدار ہے جس کو ہمارے عرف میں ایک ہاتھ کہا جاتا ہے جس کی تفصیل ص ۱۹۱ ج ا پر ہے وہاں کی عبارت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بحر کی بحث المیاہ میں جو قول دلوالجی نقل کیا ہے کہ سات مشت کا ایک ذراع ہوتا ہے یہ اس قدیم ذراع کی پیمائش ہے جو آخری کسریٰ ملک فارس کا ذراع اور اسلام میں عام طور پر جو ذراع رائج ہوا اور وہ ایک مٹھی کم یعنی ۶ مٹھی یا ۲۴ انگلیوں کا ذراع ہے اور یہی معتبر ہے اور عرب اور فقہاء کی سزاجت وسادگی کا بھی یہی مقتضیٰ ہے کہ انکے کلام میں ذراع سے مراد یہی ذراع ہو کیونکہ وہ ذراع طبعی (ایک ہاتھ) کی صحیح مقدار ہے اور یہ ذراع انگریزی گز سے نصف یعنی ڈیڑھ فٹ یا ۱۸ انچ ہوتا ہے جیسا کہ عام طور پر چکر ورتی (علم

حساب) میں اس کی تصریح الفاظِ ذیل میں موجود ہیں۔ ۹ انچ یعنی ایک بالشت ۲ بالشت یعنی ۱۸ انچ یا ایک ہاتھ۔ ۲ ہاتھ یعنی ایک گز، ایک گز یعنی ۳ فٹ یا ۳۶ انچ خلاصہ یہ کہ رائج الوقت انگریزی گز اور فٹ کے اعتبار سے ذراع مساحت ایک گز اور چھ انچ ہے یا ساڑھے تین فٹ یا بیالیس انچ اور ذراع کرباس نصف گز، یا ڈیڑھ فٹ، یا ۱۸ انچ ہے تو جس طرح پانی کے مسائل میں ذراع کرباس معتبر ہے ایسے ہی حریم کے اندر بھی ذراع کرباس معتبر ہے یہی ذراع کرباس ہے اور یہی ذراع کسروی ہے اور یہی ذراع کمر ہے۔

کسی کی حریم میں کنواں کھودنا ناجائز ہے

قال فمن اراد ان يحفر في حريمها منع منه كيلا يؤدى الى تفويت حقه والاخلال به وهذا لانه بالحفر ملك الحريم ضرورة تمكنه من الانتفاع به فليس لغيره ان يتصرف في ملكه

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا پس جس نے ارادہ کیا اس کے حریم میں کنواں کھودنے کا تو وہ اس سے روکا جائے گا تاکہ یہ اول کے حق کے فوت کرنے اور اس میں خلل ڈالنے تک مؤدی نہ ہو اور یہ (روکنا) اس لئے ہے کہ حافر کنواں کھودنے کی وجہ سے حریم کا مالک ہو گیا اس کے انتفاع پر قدرت کی ضرورت کی وجہ سے حریم کے ساتھ تو اس کے غیر کو حق نہ ہوگا وہ اس کی ملک میں تصرف کرے۔

تشریح...... جب ماقبل کی تفصیل سے حریم ثابت ہو گیا تو اس کے حریم میں کسی کو کنواں کھودنے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ پہلا کنواں کھودنے کی وجہ سے کنویں کا مع اس کے حریم کے مالک ہو گیا ہے کیونکہ کنویں سے انتفاع بغیر حریم کے ممکن نہیں تو اگر غیر کو اس میں تصرف کا حق دیدیا جائے تو اول کے حق کو فوت کرنا یا اس میں خلل پیدا ہوگا۔

کسی کی حریم میں کنواں کھود دیا اس کا کیا حکم ہے؟

فان احتفر آخر بيرا في حد حريم الاولى للاول ان يصلحه ويكبسه تبرعا ولو اراد اخذ الثاني فيه قيل له ان ياخذه بكبسه لان ازالة جناية حفره به كما في الكُناسة يلقها في دار غيره فانه يؤخذ برفعها وقيل يضمنه النقصان ثم يكبسه بنفسه كما اذا هدم جدار غيره وهذا هو الصحيح ذكره في ادب القاضي للخصاف وذكر طريق معرفة النقصان

ترجمہ...... پس اگر دوسرے نے اول کے حریم میں کنواں کھودا تو اول کو حق ہے کہ وہ بطور احسان کے اس کو پاٹ دے اور اگر وہ اس میں دوسرے سے مواخذہ کرنا چاہے تو کہا گیا ہے کہ اس کو اس کا حق ہے کہ وہ اس کو اس کے پاٹنے میں ماخوذ کرے اس لئے کہ اس کے کنواں کھودنے کے جرم کا ازالہ اسی سے ہوگا جیسے کوڑے میں جس کو کوئی دوسرے کے گھر میں ڈال دے تو وہ اس کے اٹھانے میں ماخوذ ہوگا اور کہا گیا ہے کہ اس کو نقصان کا ضامن بنا دے پھر اس کو خود پاٹ دے جیسے کسی نے دوسرے کی دیوار گرادی اور یہی صحیح ہے جس کو خصافؒ نے ادب القاضی میں بیان کیا ہے اور نقصان کے پہچاننے کے طریقہ کو ذکر کیا ہے۔

تشریح...... اگر دوسرے نے اس کے حریم میں کنواں کھود بھی لیا تو اب اول کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ دوسرے پر احسان کرے اور اس کے پاٹنے میں دوسرے کی مدد کرے۔

اور اگر احسان و تبرع نہ کرے بلکہ اس سے مواخذہ کرے تو اب دو قول ہیں

۱- اس کو مکلّف کرے کہ اپنے کنویں کو بند کرے اور اسی مٹی سے بھرے کیونکہ جو جرم کیا ہے اس کی تلافی کا یہ عمدہ طریقہ ہے اور یہ بالکل ایسا ہے کہ کسی نے دوسرے کے گھر میں کوڑا کرکٹ پھینک دیا تو پھینکنے والے کو مکلّف کیا جاتا ہے کہ اس کو اٹھائے

۲- اول کے کنویں کو جو نقصان پہنچا ہو وہ دوسرے سے لے لے پھر اس کے کنویں کو خود پاٹ دے اور نقصان کے پہچاننے کا طریقہ یہ ہے کہ دیکھے پہلے کنویں کی کیا قیمت ہے مثلاً پہلے پچاس روپے قیمت تھی اور دوسرے کنویں کی وجہ سے چالیس رہ گئی تو اس سے دس روپے ضمان لے لے اور کنواں خود پاٹ دے اور یہ ایسا ہے جیسے کسی نے کسی کی دیوار گرادی تو اس سے ضمان لیا جائے گا پھر مالک اپنی دیوار خود درست کرائے گا۔

حضرت مصنفؒ فرماتے ہیں کہ دوسرا قول صحیح ہے اور امام خصافؒ نے اس کو اپنی کتاب ادب القاضی میں بیان کیا ہے اور نقصان کی معرفت کا مذکورہ طریقہ بھی انہوں نے بیان کیا ہے۔

پہلے کنویں میں کوئی گر کر مر جائے تو حافر پر ضمان نہیں

وما عطب في الاولى فلا ضمان فيه لانه غير متعد ان كان باذن الامام فظاهر وكذا ان كان بغير اذنه عندهما والعذر لابي حنيفة انه يجعل الحفر تحجيرا وهو بسبيل منه بغير اذن الامام وان كان لايملكه بدونه

ترجمہ ۔۔۔ اور اول میں جو چیز ہلاک ہوگئی تو اس پر ضمان نہیں ہے اس لئے کہ وہ غیر متعدی ہے (زیادتی کرنے والا نہیں ہے) اگر امام کی اجازت سے ہو تو ظاہر ہے اور ایسے ہی جبکہ اذن امام کے بغیر ہو صاحبینؒ کے نزدیک۔ اور ابوحنیفہؒ کی جانب سے عذر یہ ہے کہ وہ کھودنے کو تحجیر قرار دیتے ہیں اور وہ بغیر اذن امام کے تحجیر کے حق پر ہے (یعنی تحجیر جائز ہے) اگرچہ وہ اذن امام کے بغیر اس کا مالک نہ ہوگا۔

تشریح ۔۔۔ چونکہ پہلا شخص کنواں کھودنے میں حق بجانب ہے تو اگر اس میں کوئی گر کر مر جائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہے اس لئے کہ اس میں حافر کا کوئی قصور نہیں ہے جیسے کوئی اپنی مملوکہ زمین میں کنواں کھودے اور اس میں کوئی گر کر مر جائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں عدم تعدی کی وجہ سے کنواں امام کی اجازت سے کھودے یا بغیر اجازت کے اول میں تو کوئی اشکال ہی نہیں البتہ دوسری صورت میں امام صاحبؒ کے مذہب کے مطابق اشکال وارد ہوتا ہے کہ اذن امام کے بغیر حافر اس کا مالک نہیں ہوتا تو تعدی ہوئی لہذا ضمان واجب ہونا چاہیے۔

تو ابوحنیفہ کی جانب سے یہ عذر پیش کیا گیا یعنی یہ توجیہ پیش کی گئی ہے کہ انہوں نے حفر کو تحجیر قرار دی ہے اور تحجیر اذن امام کے بغیر جائز ہے اگرچہ اذن امام کے بغیر ملکیت ثابت نہیں ہوتی لیکن تحجیر میں عدم تعدی ضرور ثابت ہوگی لہذا ضمان واجب نہ ہوگا۔

دوسرے کنویں میں گر کر مر گیا تو مالک کنواں پر ضمان ہے

وما عطب في الثانية ففيه الضمان لانه متعد فيه حيث حفر في ملك غيره

ترجمہ ۔۔۔ اور جو چیز دوسرے میں ہلاک ہوئی تو اس میں ضمان ہے اس لئے کہ وہ اس میں متعدی ہے اس حیثیت سے کہ اس نے اپنے غیر کی ملک میں کنواں کھودا ہے۔

تشریح: اگر کوئی دوسرے کنویں میں گر کر مر جائے تو اس پر ضمان ہوگا کیونکہ اس کی تعدی اور زیادتی ظاہر ہے کہ اس نے دوسرے کی ملک میں کنواں کھودا ہے۔

دوسرے شخص نے پہلے کنویں کے حریم کے باہر کنواں کھودا اور پہلے کنویں کا پانی ختم ہوگیا تو دوسرے پر کوئی ضمان نہیں ہے

وان حفر الثانی بیرا وراء حریم الاولیٰ فذهب ماء البیر الاولی لاشیٔ علیه لانه غیر متعد فی حفرها وللثانی الحریم من الجوانب الثلاثة دون الجانب الاول لسبق ملک الحافر الاول فیه.

ترجمہ ...... اور اگر دوسرے نے کنواں کھودا پہلے کے حریم سے باہر پس پہلے کنویں کا پانی ختم ہوگیا تو اس پر (ثانی پر) کوئی ضمان نہیں ہے اس لئے کہ وہ اس کے کھودنے میں متعدی نہیں ہے اور دوسرے کو تین طرف سے حریم ملے گا نہ کہ پہلے کی جانب میں حافر اول کی ملکیت کے مقدم ہونے کی وجہ سے اس میں۔

تشریح ...... دوسرے نے پہلے کنویں کے حریم سے باہر یعنی چالیس ذراع ہٹ کر کنواں کھودا جس کی وجہ سے پہلے کنویں کا پانی ختم ہو گیا تو دوسرے پر کوئی ضمان نہ ہوگا اس لئے کہ اس کی جانب سے کوئی تعدّی نہیں پائی گئی کیونکہ اس نے اول کے حریم سے باہر کنواں کھودا ہے پھر دوسرے کنویں کو بھی حریم چاہیے تو فرمایا کہ پہلے کنویں کی جانب میں تو پہلے کنویں کا حریم ہے چالیس ذراع تک۔ اس میں تو دوسرے کو حریم نہیں ملے گا کیونکہ اس سمت پہلے کی ملک مقدم ہے البتہ اس جانب کے علاوہ باقی تینوں جانبوں میں دوسرے کو حریم ملے گا۔

تنبیہ ...... پانی زمین کے نیچے کسی کی ملکیت نہیں ہے تو اس پر یہ جبر نہیں ہوسکتا کہ یہاں سے اپنا کنواں ہٹائے جبکہ اس نے کوئی تعدی نہیں کی اور یہ ایسا ہے جیسے کسی کی دکان ہے۔ اور اس چیز کی دکان دوسرے نے اس کے برابر میں کرلی جس سے پہلی دکان ٹھپ ہوگئی تو دوسرے پر کوئی ضمان نہیں ہے۔ مجمع الانہر ص ۵۳۵ ج ۲

کاریز (کھلی نہر) کا حریم کتنی مقدار ہے

والقناة لها حریم بقدر ما یصلحها وعن محمد انه بمنزلة البیر فی استحقاق الحریم وقیل هو عندهما وعنده لا حریم لها مالم یظهر الماء علی الارض لانه نهرٌ فی التحقیق فیعتبر بالنهر الظاهر قالوا وعند ظهور الماء علی الارض هو بمنزلة عین فوارة فیقدر حریمه بخمس مائة ذراع

ترجمہ ...... اور کاریز اس کا حریم اتنا ہوگا جو اس کے لئے مناسب ہو اور محمدؒ سے منقول ہے کہ یہ استحقاقِ حریم کے سلسلہ میں کنوین کے مثل ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ صاحبینؒ کے نزدیک ہے اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے لئے حریم نہیں جب تک کہ پانی زمین پر ظاہر نہ ہو اس لئے کہ یہ حقیقت میں نہر ہے تو اس کو کھلی نہر قیاس کیا جائے گا مشائخ نے فرمایا اور پانی کے ظاہر ہونے کے وقت زمین پر وہ جوشندہ چشمہ کے مثل ہے تو اس کا حریم پانچ سو ذراع کیساتھ مقدر ہوگا۔

تشریح ...... ایک تو کھلی ہوئی نہر ہوتی ہے اور کبھی نہر ایسی ہوتی ہے جس کو اوپر سے پاٹ دیا جاتا ہے اس کو قناۃ اور کاریز کہتے ہیں نیز پٹی ہوئی چھوٹی بند نالی کو بھی قنات اور کاریز کہتے ہیں اور بلوچستان میں تو آبپاشی کا یہی طریقہ ہے۔

بہر حال قول محقق کے مطابق کاریز کو اتنا حریم ملے گا جتنے کی ضرورت ہو اور یہ رائے امام پر موقوف ہے صاحبینؒ نے اس کو کنویں کا درجہ دیا ہے کہ کنویں کے بقدر اس کا حریم ہوگا۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک کھلی ہوئی نہر کے لئے بھی حریم نہیں ہے اور یہ بھی نہر ہی ہے لہذا اس کے لئے بھی حریم نہ ہوگا مشائخ نے فرمایا ہے کہ جب پانی زمین پر ظاہر ہو تو وہ چشمہ کے حکم میں ہے، جس کا حریم پانچ سو ذراع ہوگا۔

ارض موات میں لگائے جانے والے درخت کا بھی حریم ہے

والشجرة تغرس في ارض موات لها حريم ايضا حتى لم يكن لغيره ان يغرس شجرا في حريمها لانه يحتاج الى حريم له فيه ثمره ويضعه فيه وهو مقدر بخمسة اذرع من كل جانب به ورد الحديث

ترجمہ...... اور درخت جو لگایا جائے افتادہ زمین میں اس کے لئے بھی حریم ہے یہاں تک کہ دوسرے کو حق نہ ہوگا کہ اس کے حریم میں درخت لگائے کہ درخت لگانے والا اس کے حریم کا محتاج ہے جس میں وہ پھل توڑے اور رکھے اور وہ ہر جانب سے پانچ ذراع کے ساتھ مقدر ہے اسی کے ساتھ حدیث وارد ہوئی ہے۔

تشریح...... جس نے افتادہ زمین میں درخت لگایا تو درخت کا بھی حریم ہوگا جس کی مقدار پانچ ذراع ہے جو حدیث سے ثابت ہے جو حدیث ابوداؤد میں ہے۔ کیونکہ اس کو ضرورت ہوگی اس جگہ کی جس میں کھڑا ہو کر وہ پھل توڑے اور اس جگہ میں رکھے اور کبھی سکھانے کی بھی ضرورت پیش آتی ہے۔

دریا اپنی جگہ چھوڑ کر پیچھے ہٹ گیا جیسے فرات اور دجلہ اگر دوبارہ پانی لوٹنے کا امکان ہو تو اس زمین کو آباد کرنا جائز نہیں

قال وما ترك الفرات او الدجلة وعدل عنه الماء ويجوز عوده اليه لم يجز احياؤه لحاجة العامة الى كونه نهرا وان كان لا يجوز ان يعود اليه فهو كالموات اذا لم يكن حريما لعامر لانه ليس في ملك احد لان قهر الماء يدفع قهر غيره وهو اليوم في يد الامام.

ترجمہ...... اور جو جگہ فرات یا دجلہ نے چھوڑ دی اور اس سے پانی ہٹ گیا اور اس جگہ پانی لوٹنا ممکن ہے تو اس کا احیاء جائز نہیں ہے عام لوگوں کی حاجت کی وجہ سے اس کے نہر ہونے کی جانب اور اگر اس کے لوٹنے کا امکان نہ ہو تو وہ موات کے مثل ہے جبکہ وہ کسی معمورہ کا حریم نہ ہو اس لئے کہ وہ کسی کی ملکیت نہیں ہے اس لئے کہ پانی کا غلبہ دوسرے کے غلبہ کو دور کر دیتا ہے اور وہ اب امام کے قبضہ میں ہے۔

تشریح...... دریا کبھی اپنی جگہ چھوڑ دیتے ہیں جیسے گنگا، جمنا میں یہ ہوتا رہتا ہے تو فرات اور دجلہ ہی کی تخصیص نہیں بلکہ جو بھی دریا ہو لہذا اس میں نیل، گنگا جمنا، سب داخل ہیں۔

تو اب دیکھا جائے کہ اس جگہ میں پھر دوبارہ پانی کا دھارا آنے کا امکان ہے یا نہیں اول صورت میں اسکا احیاء جائز نہیں کیونکہ وہ موات نہیں وہ بھی نہر کے حکم میں ہے، جس کا احیاء جائز نہیں ہے اور دوبارہ پانی کا دھارا آنے کا امکان نہیں رہا تو اب دو صورتیں ہیں،

۱- وہ کسی آبادی کا حریم ہو

۲- کسی آبادجگہ کا حریم نہ ہو،

اول صورت میں اس کا احیاء جائز نہیں ہے کیونکہ وہ موات نہیں ہے اور دوسری صورت میں اس کا احیاء جائز ہے کیونکہ اب وہ موات ہے جس کا کوئی مالک نہیں اس لئے کہ پانی کا تسلط سب کا تسلط دور کر دیتا ہے اور اس وقت وہ امام کے قبضہ میں ہے لہذا اس کی اجازت سے (عندہٗ) اور بہر صورت (عندھما) اس کا احیاء جائز ہوگا۔

تنبیہ...... بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ سردی اور گرمی کے زمانہ میں پانی نہیں چلتا صرف برسات میں چلتا ہے تو جس زمانہ میں پانی نہ چلے اس زمانہ میں اس کا احیاء جائز ہے شامی ص ۲۸۰ ج ۴-

جس کی نہر کسی دوسرے کی زمین میں ہو اس کے لئے حریم ہے یا نہیں، اقوال فقہاء

قال ومن کان له نهر فی ارض غیرہ فلیس له حریم عند ابی حنیفة الا ان یقیم بینة علی ذلک وقالا له مُسنّاة النهر یمشی علیها ویلقی علیها طینه

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور جس کی نہر ہو دوسرے کی زمین میں تو اسکے لئے ابوحنیفہؒ کے نزدیک حریم نہیں ہے مگر یہ کہ وہ اس پر بینہ قائم کرے اور اس کے لئے نہر کی پٹری ہوگی جس کے اوپر کو وہ چلے اور اس پر نہر کی مٹی ڈالے۔

تشریح...... کسی کی نہر ہے اور اس کے جوانب میں دوسرے کی زمین ہے تو نہر کے لئے حریم ہوگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ حریم ہوگا یعنی کم از کم نہر کی پٹری ہوگی تاکہ اس کے اوپر کو چل سکے اور نہر کو کھودتے وقت اس کی مٹی اس کے اوپر ڈال سکے۔

لیکن امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حریم نہ ہوگا بلکہ بوقت اختلاف پٹری بھی صاحب ارض کی ملکیت ہوگی ہاں! اگر صاحب نہر نے بینہ قائم کردیا کہ پٹری میری ہے اور میں اس کا مالک ہوں تو اس کا بینہ معتبر ہوگا۔

تنبیہ-۱...... غایۃ البیان میں بحوالۂ شرح طحاوی مذکور ہے کہ اگر پٹری اور صاحب ارض کی زمین کے درمیان دیوار ہو تو پٹری نہر والے کی ہوگی اور یہ بالاجماع ہے اور اگر ان کے درمیان کوئی حائل نہ ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک پٹری کا مالک صاحب ارض اور صاحبینؒ کے نزدیک صاحب نہر ہے۔ غایۃ البیان میں شیخ الاسلام خواہر زادہؒ کی شرح کتاب الشرب کے حوالہ سے مذکور ہے کہ اختلاف اس میں ہے پٹری کے اوپر پودے لگانا یا زراعت کا حق کس کو ہے۔ تو امام صاحبؒ کے نزدیک صاحب ارض کو اور صاحبینؒ کے نزدیک صاحب نہر کو ہوگا۔

تنبیہ-۲...... کشف الغوامض میں ہے کہ یہ اختلاف بڑی نہر میں ہے جس کو ہر وقت کھودنے کی ضرورت پیش نہیں آتی بہر حال چھوٹی نہریں (نالیاں) جن کو ہر وقت کھودنے کی ضرورت پیش آتی ہے تو اس کے لئے بالاتفاق حریم ہوگا ''هٰکذا ذکر فی النهایه'' مگر مصنفؒ کا ظاہر کلام اس سے جوڑ نہیں کھاتا۔

امام کی اجازت سے ارض موات میں زمین کھودی اس کیلئے حریم ہے یا نہیں، اقوال فقہاء

قیل هذه المسالة بناء علی ان من حفر نهرا فی ارض موات باذن الامام لا یستحق الحریم عنده وعندهما

یستحقه

ترجمہ..... کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ مبنی ہے اس بات پر کہ جس نے افتادہ زمین میں نہر کھودی امام کی اجازت سے تو وہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک حریم کا مستحق نہیں ہوتا اور صاحبینؒ کے نزدیک مستحق ہوتا ہے۔

تشریح..... مختصر القدوری کا یہ مسئلہ دو احتمال رکھتا ہے

۱- یہ الگ مسئلہ ہو کسی دوسرے اختلافی مسئلہ پر مبنی نہ ہو و سیاتی

۲- دوسرے اختلافی مسئلہ پر مبنی ہو۔

یہاں مصنفؒ اسی دوسری صورت کو بیان فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ کتاب اس دوسرے مسئلہ پر مبنی ہے کہ جس نے امام کی اجازت سے افتادہ زمین میں نہر کھودی تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس کو حریم نہیں ملے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک ملے گا یہ ہوا اصل مسئلہ، اب اس پر کتاب کا مسئلہ مبنی ہے کہ جب نہر کسی کی پہلے سے موجود ہے اور دوسرے کی زمین اس کے اطراف میں ہے تو اول مسئلہ کی طرح یہاں بھی پٹری وغیرہ صاحبینؒ کے نزدیک صاحب نہر کی اور امام صاحبؒ کے نزدیک صاحبِ ارض کی ہوگی۔ اب آگے صاحبینؒ کی دلیل سمجھئے۔

صاحبین کی دلیل

لان النهر لا ينتفع به الا بالحريم لحاجته الى المشى لتسييل الماء ولايمكنه المشى عادة فى بطن النهر والى القاء الطين ولا يمكنه النقل الى مكان بعيد الابحرج فيكون له الحريم اعتبارا بالبير

ترجمہ..... اس لئے کہ نہر اس سے نفع نہیں اٹھایا جائے گا مگر حریم کے ساتھ اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے پانی بہانے کے لئے چلنے کی جانب اور عادۃً نہر کے اندر کو چلنا ممکن نہیں ہے۔

اور (اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے) مٹی ڈالنے کی جانب اور اس کو دور جگہ کی جانب مٹی منتقل کرنا ممکن نہیں ہے مگر حرج کے ساتھ تو اس کے لئے حریم ہوگا کنویں پر قیاس کرتے ہوئے۔

تشریح..... یہ صاحبینؒ کی دلیل ہے کہ صاحب نہر کو حریم ملے گا اس لئے کہ صاحب نہر کو پانی کی دیکھ بھال کے لئے پٹری کے اوپر کو چلنے کی ضرورت پیش آتی ہے اور پانی کے اندر کو چلنا عادت کے خلاف ہے نیز نہر کی مٹی نکال کر پٹری پر ڈالنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ ورنہ دوسری جگہ لے جا کر مٹی ڈالنے میں کھلا ہوا ضرر ہے تو جیسے بر بنا ضرورت کنویں کے لئے حریم ہوتا ہے نہر کے لئے بھی حریم ہوگا یہ ہے صاحبینؒ کی دلیل آگے امام صاحبؒ کی دلیل بیان کی ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل

وله ان القياس ياباه على ماذكرناه وفى البير عرفناه بالاثر والحاجة الى الحريم فيه فوقها اليه فى النهر لان الانتفاع بالماء فى النهر ممكن بدون الحريم ولا يمكن فى البير الا بالاستقاء ولا استقاء الا بالحريم

فتعذر الالحاق

ترجمہ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیاس ثبوت حریم کا انکار کرتا ہے اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں اور کنویں کے اندر اس کو ہم نے اثر سے پہچانا ہے اور کنویں میں حریم کی حاجت نہر میں حریم کی حاجت سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ نہر میں حریم کے بغیر پانی سے انتفاع ممکن ہے اور کنویں میں انتفاع ممکن نہیں مگر پانی کھینچنے کے ساتھ اور پانی کھینچا نہیں ہوگا مگر حریم کے ساتھ تو متعذر ہو گیا لاحق کرنا (نہر کو کنویں کے ساتھ)۔

تشریح یہ امام صاحبؒ کی دلیل ہے کہ ہماری مذکورہ تفصیلات کے مطابق معلوم ہے کہ حریم کا ثبوت خلاف قیاس ہے لیکن کیا کہا جائے کنویں میں حریم کا ثبوت نص سے ثابت ہے تو الحاق النہر بالبیر مشکل ہے نیز کنویں میں حریم کی ضرورت زیادہ ہے اور نہر میں کم ہے کیونکہ نہر میں بغیر حریم کے انتفاع ممکن ہے مگر کنویں میں بغیر حریم کے انتفاع ممکن ہی نہیں کیونکہ نہر میں تو پانی چلا تا ہے اور کنویں سے نکالنا ہے اور نکالنے کے لئے کچھ جگہ چاہیے انسان نکالے اس کو بھی اور اگر اونٹ یا بیل نکالیں تب بھی جگہ، بہر دو صورت ضروری ہے لہذا اس سے بھی معلوم ہوا کہ نہر کو کنویں کے ساتھ لاحق کرنا متعذر دشوار ہے۔

وجہ استحقاق

ووجه البناء ان باستحقاق الحريم تثبت اليد عليه اعتبارا تبعا للنهر والقول لصاحب اليد

ترجمہ اور بناء کی وجہ یہ ہے کہ حریم کے استحقاق سے اس پر قبضہ ثابت ہوگا نہر کی تبعیت کا اعتبار کرتے ہوئے اور قول معتبر قبضہ والے کا ہوتا ہے۔

تشریح اگر کتاب کے مسئلہ کو اس مسئلہ پر مبنی کہا جائے جو مذکور ہوا تو اس میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب امام کی اجازت سے افتادہ زمین میں نہر کھودنے سے حریم ثابت ہوتا ہے تو اس پر نہر والے کا قبضہ بھی ثابت ہوگا وہ دوسری بات ہے نہر پر قبضہ اصالۃً ہے اور حریم پر بالتبع ہے بہر حال قبضہ ہے اور قاعدہ یہ مقرر ہے کہ قبضہ والے کا قول معتبر ہوتا ہے لہذا صاحب نہر کا قول معتبر ہوگا اور نہر کی پٹری اسی کی ملکیت ہوگی۔

امام صاحبؒ کی دلیل

وبعدم استحقاقه تنعدم اليد والظاهر يشهد لصاحب الارض على مانذكره ان شاء الله تعالىٰ

ترجمہ اور حریم کے مستحق نہ ہونے کی وجہ سے قبضہ معدوم ہو جائے گا اور ظاہر حال صاحب ارج کا شاہد ہے اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم ذکر کریں گے اگر اللہ نے چاہا (یعنی ڈیڑھ لائن کے بعد)۔

تشریح یہ امام صاحبؒ کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب ان کے نزدیک حریم کا استحقاق ہی نہیں ہوا تو صاحب نہر کا اس پر قبضہ بھی نہ ہوگا تو جب اس کا قبضہ نہ رہا تو ظاہر حال صاحب ارض کے لئے شاہد بن گیا جس کی وجہ ڈیڑھ لائن کے بعد آرہی ہے، یہ تو اختلافی مسئلہ میں ان حضرات کی دلیل اس وقت ہے جبکہ اس کو دوسرے اختلافی مسئلہ پر مبنی کہا جائے اور اگر الگ مسئلہ شمار کیا جائے تو

اس کا بیان یہ ہے۔

صاحبین کی دلیل

وان کانت مسألة مبتدأة فلهما ان الحريم في يد صاحب النهر باستمساكه الماء به ولهذا لا يملك صاحب الارض نقضه

ترجمہ ...... اور اگر یہ الگ مسئلہ ہو تو صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حریم صاحب نہر کے قبضہ میں ہے اس کے روکنے کی وجہ سے پانی کو حریم کے ذریعہ اور اسی وجہ سے صاحب ارض اس کے توڑنے کا مالک نہیں ہے۔

تشریح ...... اگر اس مختصر القدوری کے مسئلہ کو الگ مسئلہ مانا جائے تو پھر اس میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ نہر والا پٹری کے ذریعہ اپنی نہر کا پانی روکے ہوئے ہے اور یہی وجہ ہے کہ بالاتفاق زمین والا اس کی پٹری کو کاٹنے اور توڑنے کا مالک نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ پٹری نہر والے کی ملکیت ہے یہ صاحبینؒ کی دلیل تام ہوگئی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

وله انه اشبه بالارض صورةً ومعنىً اما صورة لاستوائهما ومعنى من حيث صلاحيته للغرس والزراعة والظاهر شاهد لمن في يده ماهو اشبه به كاثنين تنازعا في مصراع باب ليس في يدهما والمصراع الاخر معلق على باب احدهما يقضى للذي في يده ما هو اشبه بالمتنازع فيه

ترجمہ ...... اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ (حریم) زمین کے زیادہ مشابہ ہے صورت اور معنی کے اعتبار سے۔ بہر حال صورت کے اعتبار سے ان دونوں کے (حریم و زمین کے) برابر ہونے کی وجہ سے اور معنی کے اعتبار سے حریم کی صلاحیت کے اعتبار سے پودا لگانے اور کاشت کے لئے اور ظاہر حال شاہد ہوتا ہے اس شخص کے لئے جس کے قبضہ میں وہ چیز ہو جو حریم کے مشابہ ہو۔ جیسے دو شخص جھگڑا کریں دروازہ کے ایک کواڑ کے بارے میں جو ان دونوں کے قبضہ میں نہیں ہے اور دوسرا کواڑ ان دونوں میں سے ایک کے دروازہ پر لگا ہوا ہے تو فیصلہ کیا جائے گا اس شخص کے لئے جس کے قبضہ میں وہ چیز ہے جو متنازع فیہ سے زیادہ مشابہ ہوگی۔

تشریح ...... یہ امام صاحبؒ کی دلیل ہے کہ حریم کی مشابہت نہر سے بھی ہے اور زمین سے بھی لیکن زیادہ مشابہت زمین سے ہے صورت کے اعتبار سے بھی اور معنی کے اعتبار سے بھی۔

صورت کے اعتبار سے اس لئے کہ حریم اور زمین ہموار ہیں اور نہر گہری جا ہوئی اور معنوی مشابہت یہ ہے کہ جس طرح زمین میں پودے لگائے جاسکتے ہیں اور کاشت کی جاسکتی ہے اسی طرح پٹری بھی اس کی صلاحیت رکھتی ہے کہ اس میں پودا لگایا جا سکے اور کاشت ہو سکے بخلاف نہر کے کہ اس میں نہ پودا ہو سکے گا اور نہ کاشت تو یہاں ظاہر حال صاحب ارض کے لئے شاہد ہے کیونکہ حریم کے مشابہ چیز بلا شبہ اس کے قبضہ میں ہے اور وہ اس کی زمین ہے۔

اس کو ایسا سمجھو کہ دو کواڑ ہیں ان میں سے ایک زید کے دروازہ پر لگا ہوا ہے اور دوسرا ایک کواڑ اسی جیسا، اسی کی جوڑی کا ہے جس میں زید اور خالد کا جھگڑا ہے تو وہ کواڑ زید کو ملے گا کیونکہ ظاہر حال اسی کے لئے شاہد ہے اس لئے کہ اس کے مشابہ کواڑ اس کے قبضہ میں ہے اسی

طرح یہاں بھی حریم صاحبِ ارض کو ملے گا کیونکہ اس کے مشابہ زمین صاحب ارض کے قبضہ میں ہے۔

قضاء قاضی کی دو قسمیں

والقضاء في موضع الخلاف قضاء ترك

ترجمہ...... اور موضع اختلاف میں قضاء قضاء ترک ہے۔

تشریح...... قضاءِ قاضی کی دو قسمیں ہیں

۱- قضاءِ ترک

۲- قضاءِ ملک واستحقاق

اول میں یہ حق ہے کہ فیصلہ بدل جائے اور اس کے خلاف حکم جاری کردے اور ثانی میں جس کے خلاف فیصلہ ہو گیا پھر اسی واقعہ میں اس کے حق میں فیصلہ نہیں ہوسکتا۔ لہذا اگر صاحب نہر اپنے لئے پٹری ہونے پر بینہ قائم کردے تو اول صورت میں صاحب نہر کے لئے پٹری کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ اور دوسری صورت میں نہیں تو یہاں قضاء قاضی سے مراد قضاء ترک ہے یعنی بقول ابوحنیفہؒ اس کو صاحب ارض کے قبضہ میں چھوڑے اور بقول صاحبینؒ صاحب نہر کے۔

امام صاحبؒ کی طرف سے صاحبینؒ کی دلیل کا جواب

ولا نزاع فيما به استمساك الماء انما النزاع فيما وراءه مما يصلح للغرس على انه ان كان مستمسكا به ماء نهره فالآخر دافع به الماء عن ارضه والمانع من نقضه تعلق حق صاحب النهر لا ملكه كالحائط لرجل ولآخر عليه جذوع لا يتمكن من نقضه وان كان ملكه

ترجمہ...... اور اتنے حصہ میں کوئی نزاع نہیں ہے جس کی وجہ سے پانی کی رکاوٹ ہے نزاع تو اس کے علاوہ میں ہے۔ جو پودا لگانے کی صلاحیت رکھتا ہے علاوہ اس بات کے کہ اگر وہ اس کے ذریعہ اپنی نہر کا پانی روکنے والا ہے تو دوسرا اس کے ذریعہ اپنی زمین سے پانی کو دور کرنے والا ہے اور اس کے توڑنے سے جو چیز مانع ہے وہ صاحب نہر کے حق کا وابستہ ہو جانا ہے نہ کہ اس کی ملک جیسے دیوار کسی آدمی کی ہو اور اس پر دوسرے کی کڑی ہو تو وہ (دیوار کا مالک) اس کے توڑنے پر قادر نہیں ہے اگرچہ وہ اس کی ملک ہے۔

تشریح...... یہ امام صاحبؒ کی طرف سے صاحبینؒ کی دلیل کا جواب ہے کہ آپ نے جو فرمایا ہے کہ صاحب نہر حریم سے اپنی نہر کا پانی روکتا ہے تو زمین والا اس بند سے اپنی زمین میں پانی آنے سے زمین کی حفاظت کرتا ہے تو صاحب نہر کا استحقاق ثابت نہ ہوگا۔ نیز صاحبینؒ نے فرمایا تھا کہ یہی تو وجہ ہے کہ زمین والا اس پٹری کو توڑ نہیں سکتا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ نہر والا بھی اس کا مالک ہے بلکہ نہ توڑنے کی وجہ یہ ہے کہ اس پٹری کے ساتھ صاحب نہر کا حق متعلق ہے اور جس چیز کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو تو اگرچہ وہ مالک نہ ہو تب بھی مالک کو اس کے توڑنے کا اختیار نہ ہوگا۔ جیسے زید کی دیوار پر خالد کے مکان کی کڑیاں رکھی ہوں تو اگرچہ دیوار زید کی ملک ہے مگر زید کو یہ حق نہیں کہ اس کو توڑ دے بالکل یہی حال صاحبِ ارض اور پٹری کا ہے۔

موضع اختلاف کی وضاحت

وفي الجامع الصغير نهر لرجل الى جنبه مسناة ولآخر خلف المسناة ارض تلزقها وليست المسناة في يد احدهما فهي لصاحب الارض عند ابي حنيفةؒ وقال لصاحب النهر حريماً لملقي طينه وغير ذالك

ترجمہ　اور جامع صغیر میں ہے کہ کسی شخص کی ایک نہر ہے اس کے پہلو میں ایک بند ہے (پٹری) اور بند کے پیچھے دوسرے کی زمین جو اس بند سے متصل ہے اور بند ان میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے تو یہ پٹری زمین والے کی ہوگی ابوحنیفہؒ کے نزدیک، اور فرمایا صاحبینؒ نے پٹری والے کی ہوگی اس کے مٹی ڈالنے اور اس کے علاوہ کے حریم کے واسطے۔

تشریح　جامع صغیر کی روایت کو بیان کرنے سے مصنفؒ کا مقصد فقط موضع اختلاف کو واضح کرنا ہے کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ حریم کسی کے قبضہ میں نہ ہو باقی باتیں اس میں وہی ہیں جو ماقبل میں مذکور ہو چکی ہیں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک حریم کا مالک صاحب ارض ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک صاحب نہر ہے۔

''وليست المسناة'' کی قید کی وضاحت

وقوله وليست المسناة في يد احدهمامعناه ليس لاحدهما عليه غرس ولا طين ملقي فينكشف بهذا اللفظ موضع الخلاف

ترجمہ　اور قول امام محمدؒ کا ''اور نہ ہو بند ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں'' اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ اس پر ان میں سے کسی کا درخت نہ ہو اور نہ ڈالی ہوئی مٹی ہو پس اسی لفظ سے اختلاف کی جگہ منکشف ہو جاتی ہے۔

تشریح　یعنی جامع صغیر کی عبارت میں جو یہ قید ہے وليست المسناة...... الخ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کسی کا اس بند پر قبضہ نہ ہو یعنی نہ اس پر کسی کا درخت ہو اور نہ مٹی ہو تو اس سے معلوم ہو گیا کہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ کی علامات ظاہر نہ ہوں ورنہ جس کے قبضہ کی علامات ظاہر ہوں گی پٹری کا مالک وہی ہوگا۔

سات مسائل کی وضاحت، اقوال فقہاء

اما اذا كان لاحدهما عليه ذلك فصاحب الشغل اولى لانه صاحب يد ولو كان عليه غرس لا يدرى من غرسه فهو من مواضع الخلاف ايضا وثمرة الاختلاف ان ولاية الغرس لصاحب الارض عنده وعندهما لصاحب النهر واما القاء الطين فقد قيل انه على الخلاف وقيل ان لصاحب النهر ذلك مالم يفحش واما المرور فقد قيل يمنع صاحب النهر عنده وقيل لا يمنع للضرورة قال الفقيه ابو جعفر اٰخذ بقوله في الغرس وبقولهما في القاء الطين ثم عن ابي يوسف ان حريمه مقدار نصف بطن النهر من كل جانب وعن محمد مقدار بطن النهر من كل جانب وهذا ارفق بالناس.

ترجمہ　بہرحال جبکہ ان دونوں میں سے ایک کا اس پر وہ ہو (پودا یا مٹی) تو شغل والا اولیٰ ہوگا اس لئے کہ وہ قبضہ والا ہے اور اگر اس پر

درخت ہو جس کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو کہ اس کو کس نے لگایا ہے تو یہ بھی مواضع اختلاف میں سے ہے اور اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ پودا لگانے کی ولایت امام صاحبؒ کے یہاں زمین والے کو ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک نہر والے کو اور بہر حال مٹی ڈالنا پس کہا گیا ہے کہ یہ (بھی) اختلاف پر ہے اور کہا گیا ہے کہ نہر والے کے لئے اس کا حق ہے جب تک کہ بہت زیادہ نہ ہو اور بہر حال گذرنا پس کہا گیا ہے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہر والا منع کیا جائے گا اور کہا گیا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے منع نہیں کیا جائے گا اور فقیہ ابوجعفرؒ نے فرمایا کہ میں درخت لگانے کے سلسلہ میں ابوحنیفہؒ کا قول لیتا ہوں اور مٹی ڈالنے کے سلسلہ میں صاحبینؒ کا۔ پھر ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ نہر کا حریم نہر کے اندرونی حصہ کے نصف کی مقدار ہے ہر جانب سے اور محمدؒ سے منقول ہے ہر جانب سے نہر کے اندرونی حصہ کی مقدار ہے اور یہ (قول محمدؒ) لوگوں کے لئے آسانی کا باعث ہے۔

تشریح ..... اس عبارت میں مصنفؒ نے سات مسائل ذکر کئے ہیں،

۱) حریم نہر (پٹری یا بند) پر دونوں میں سے کسی کی مٹی پڑی ہے یا کسی کا درخت ہے تو جس کا یہ سامان ہے وہی حریم کا مالک ہے کیونکہ قبضہ والا اولی ہوتا ہے۔ صاحب الشغل، مشغولیت والا یعنی جس کے حق میں وہ زمین مشغول ہے

۲) حریم نہر پر درخت ہے لیکن اس کے لگانے والے کا علم نہیں ہے تو یہ جگہ بھی اختلافی ہے امام صاحبؒ کے نزدیک حریم کا مالک صاحب ارض ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک صاحب نہر ہوگا۔

۳) امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے اختلاف کا ثمرہ یہ ہوگا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک حریم میں درخت لگانے کا حق صاحب ارض کو ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک صاحب نہر کو ہوگا۔

۴) رہا مسئلہ کہ صاحب نہر کو پٹری پر مٹی ڈالنے کا بھی حق ہے یا نہیں تو اس میں دو قول ہیں

۱۔ امام صاحبؒ کے نزدیک حق نہیں ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک حق ہوگا۔

۲۔ بالاتفاق مٹی ڈالنے کا حق ہوگا بشرطیکہ اتنی مٹی نہ ڈالے کہ صاحب ارض اس سے انتفاع ہی حاصل نہ کر سکے، علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ حریم کا مالک چاہے جو ہو لیکن دوسرے کو اتنے انتفاع سے منع نہیں کیا جائے گا جس سے مالک کا حق باطل نہ ہوتا ہو لہذا درخت لگانے کا حق تو صرف مالک کو ہے البتہ دوسرے کو مرور اور مٹی ڈالنے کا حق ہے۔

۵) رہا مسئلہ گذرنے کا تو اس میں بھی دو قول ہیں

۱۔ حسب سابق اس میں بھی اختلاف ہے۔

۲۔ بالاتفاق گذرنے سے منع نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس میں ضرورت ہے۔

۶) فقیہ ابوجعفرؒ فرماتے ہیں کہ میں نے دو قولوں پر عمل کیا مگر کچھ تفصیل ہے یعنی درخت لگانے میں امام صاحبؒ کا قول لیتا ہوں اور مٹی ڈالنے میں صاحبینؒ کا یعنی امام صاحبؒ کے قول کے مطابق درخت لگانے کا حق فقط صاحب ارض کو ہے اور بقول صاحبینؒ صاحب نہر کو اس پر نہر کی مٹی ڈالنے کا حق ہے

۷) حریم نہر کی مقدار کیا ہوگی تو اس میں امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہر جانب میں نہر کی چوڑائی کے

نصف کے برابر حریم ہوگا اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہر جانب میں نہر کی چوڑائی کے نصف کے برابر حریم ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک نہر کی چوڑائی کے بقدر حریم ہوگا۔ صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ کا قول ارباب نہر کے لئے آسانی کا باعث ہے لیکن فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔

تنبیہ-۱ ...... بقدر ضرورت مٹی وغیرہ ڈالنے کے لئے حریم ملے گا وھو الصحیح کمافی القهستانی نقلاً عن التتمه مجمع الانہر ص ۵۳۶ ج ۲

تنبیہ-۲ حریم کی مقدار کے متعلق فتویٰ ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔ مجمع الانہر ص ۵۳۶ ج ۲

تنبیہ-۳ ہمارے زمانہ میں بڑی نہروں کی مالک حکومت ہے اور ان کے لئے حریم (پٹری) ہوتا ہے اس کی حکومت ہی مالک ہوتی ہے جن کی زمینوں کے برابر میں کوئی نہر جاری ہے ان کی کوئی ملکیت نہر کی پٹری پر نہیں ہوتی صرف ان کو اس کے اوپر کے گذرنے کا حق ہوتا ہے درخت لگانے کا حق نہیں ہوتا۔ پھر نہروں سے جو نالیاں نکالی جاتی ہیں ان پر عموماً خصوصاً نہر سے کچھ آگے بڑھ کر ان پر پٹری نہیں ہوتی بلکہ وہی پانی کا چھوٹا بند ہوتا ہے جس پر کوئی آدمی چل سکے جس کو ڈول کہئے۔

اس کا مالک صاحب ارض ہے البتہ اس کو یہ حق نہیں ہوتا کہ اس کو توڑ دے چونکہ ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہے جب کبھی نالی والا اپنا حقِ شرب چھوڑے گا تو وہ جگہ صاحبِ ارض کے تصرف میں آ جائے گی جیسا کہ یہ ہمارے علاقوں میں ہوتا رہتا ہے۔

فصول فی مسائل الشرب

ترجمہ ...... یہ چند فصلیں شرب کے مسائل کے بیان میں

تشریح ...... شرب (بضمہ شین) پینا، جو شارب کا فعل ہے اور یہ شرب ہے بمعنی پانی کا حصہ اور شریعت میں شرب کہتے ہیں پانی کے اس حصہ کو جس سے اپنی باری میں نفع اٹھایا جائے کھیتوں کو سیراب کرنے کے لئے یا چوپاؤں کو پلانے کے لئے اس میں مصنفؒ تین فصلیں بیان فرمائیں گے۔

تنبیہ-۱ ...... باب احیاء الموات کے بعد مسائل شرب کو بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ احیاء موات میں شرب کی ضرورت پیش آتی ہے۔ (کما ہو ظاہر)

تنبیہ-۲ ...... بدایۃُ المبتدی میں یہ تینوں فصلیں مذکور نہیں ہیں اس لئے کہ یہ فصول نہ جامع صغیر میں مذکور ہیں اور نہ مختصر القدوری میں بلکہ ان کو شیخ الاسلام خواہرزادہؒ نے اپنی شرح کتاب لشرب میں بیان کیا ہے۔

تنبیہ-۳ ...... جن ملکوں میں جھیل یا تالاب نہیں ہوتے بلکہ نہر سے باری باری پانی دیا جاتا ہے تو ہر ایک کے لئے اس کی باری مقرر ہوتی ہے۔ پھر پیدائشی دریاؤں میں اور کھودی ہوئی عام وخاص نہروں میں فرق ہے اور ہر ایک کے ساتھ خاص وعام حقوق متعلق ہیں اس لئے یہاں اس کی تفصیل کی غرض سے پانیوں کے اقسام اور ان کے حقوق واحکام بیان کئے جا رہے ہیں۔

کسی شخص کی نہر یا کنواں یا کاریز سے کوئی انسان یا جانور پانی پی لے تو روکنے کا حق نہیں

فصل في المياه. واذا كان لرجل نهر او بير او قناة فليس له ان يمنع شيئا من الشفة والشفة الشرب لبني آدم والبهائم

ترجمہ ...... یہ فصل ہے، پانیوں کے بیان میں اور جب کسی شخص کی نہر یا کنواں یا کاریز ہو تو اس کو یہ حق نہیں ہے کہ کسی کو ہونٹوں سے منع کرے اور شفۃ پینا ہے انسان یا چوپاؤں کا۔

تشریح ...... کسی کی نہر یا کنویں سے اگر انسان یا جانور پانی پئیں تو اس کو منع کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ پینے کے اعتبار سے اس میں سب کا اشتراک ہے۔

تنبیہ-۱ ...... پانی کی فصل کو دیگر فصول پر مقدم فرمایا کیونکہ ان تمام فصول کا مقصد پانی ہے اور پانی ہی اصل ہے۔

تنبیہ-۲ ...... شفۃ اصل شفھۃ تھا تخفیفاً ہاء کو حذف کر دیا گیا ہے، کیونکہ اس کی تصغیر شفیھۃ اور اس کی جمع تکسیر شفاۃ آتی ہے اور یہ دونوں ہر حکم کو اس کی اصل کی جانب لوٹا دیا کرتی ہیں۔ اس کے معنی ہیں ہونٹ لیکن اس سے مراد جانوروں کا اور انسانوں کا پانی پینا ہے۔

پانی کی اقسام، پہلی قسم

اعلم ان المياه انواع منها ماء البحار و لكل واحد من الناس فيها حق الشفة وسقي الاراضي حتى ان من اراد ان يكري نهرا منها الى ارضه لم يمنع من ذلك والانتفاع بماء البحر كالانتفاع بالشمس والقمر والهواء فلا يمنع من الانتفاع به على اي وجه شاء.

ترجمہ ...... واضح ہو کہ پانیوں کی چند قسمیں ہیں دریا کا پانی اور ان میں تمام لوگوں کو پینے کا اور زمین کو سیراب کرنے کا حق ہے یہاں تک کہ جس نے ارادہ کیا کہ اس سے اپنی زمین تک نہر کھودے تو اس سے منع نہیں کیا جائے گا۔ اور دریا کے پانی سے انتفاع ایسا ہے جیسے سورج اور چاند اور ہوا سے انتفاع تو وہ اس سے نفع اٹھانے سے نہیں روکا جائے گا جس طریقہ پر بھی چاہے۔

تشریح ...... علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ یہاں بحار سے وہ بڑے دریا مراد لئے جائیں جو دریائے شور کے علاوہ ہیں جیسے نیل وغیرہ کہ ان کے اوپر بھی بحر کا اطلاق ہوتا ہے ورنہ دریائے شور سے پینے اور زمین کو سیراب کرنے کا انتفاع حاصل نہیں ہو سکتا لہذا دجلہ، فرات، نیل، گنگا، جمنا، سب اسی حکم میں داخل ہیں تو ان سے جو کوئی بھی وضو کرنا چاہے یا پینا چاہے یا اپنی زمین کو سیراب کرے تو اس کو منع نہیں کیا جائے گا۔ نیز پن چکی لگانا سب جائز ہے یا نہر کھود کر اپنی زمین میں لانا سب جائز ہے کیونکہ ان دریاؤں سے فائدہ اٹھانا ایسا ہے جیسے، دھوپ اور چاند سے فائدہ اٹھانا اور جیسے ہوا سے کہ کسی کو یہ حق نہیں کہ کسی کو ان سے انتفاع سے روک دے۔

تنبیہ ...... علامہ عینیؒ نے یہ فرمایا ہے کہ مصنفؒ کا کلام اس بات کو چاہتا ہے کہ ان کی مراد بحار سے سمندر ہیں کما لا یخفی فتدبر۔

دوسری قسم

والثانی ماء الاودية العظام كجيحون وسيحون ودجلة والفرات للناس فيه حق الشفة على الاطلاق وحق سقى الاراضى بان احيى واحد ارضا ميتة وكرى منه نهرا ليسقيها ان كان لايضر بالعامة ولا يكون النهر فى ملك احد لانها مباحة فى الاصل اذ قهر الماء يدفع قهر غيره وان كان يضر بالعامة فليس له ذلك لان دفع الضرر عنهم واجب وذلك فى ان يميل الماء الى هذا الجانب اذا انكسرت ضفته فيغرق القرى والاراضى وعلى هذا نصب الرحى عليه لان شق النهر للرحى كشقه للسقى به.

ترجمہ...... اور دوسری قسم بڑی وادیوں کا پانی ہے جیسے جیحون اور سیحون اور دجلہ اور فرات لوگوں کے لئے اس میں سے مطلق پینے کا حق ہے زمینوں کو سیراب کرنے کا حق ہے اس طرح کہ کسی نے افتادہ زمین کو آباد کیا ہو اور اس سے نہر کھودا ہو تا کہ اس کو سیراب کرے تو اگر یہ (نہر کھودنا) عام لوگوں کو مضر نہ ہو اور نہ وہ نہر کسی ایک کی مملوک ہو اس لئے کہ یہ (وادیاں) اصل میں مباح ہیں اس لئے کہ پانی کا غلبہ اس کے غیر کے غلبہ کو دور کر دیتا ہے اور اگر وہ (نہر کھودنا) عام لوگوں کے لئے مضر ہو تو اسکے لئے اس کا حق نہ ہوگا اس لئے کہ عام لوگوں سے ضرر دور کرنا واجب ہے اور یہ (ضرر) اس میں ہے کہ پانی اس جانب کو بہہ پڑے جبکہ اس کا کنارا ٹوٹ جائے پس وہ بستیوں اور زمینوں کو ڈبو دے اور اسی تفصیل پر اس پر پن چکی لگانا ہے اس لئے کہ نہر کو پھاڑنا پن چکی کے لئے وہ نہر کو پھاڑنے کے مثل ہے اس سے سیرابی کے لئے۔

تشریح...... یہ پانیوں کی دوسری قسم ہے اور مصنفؒ کے طرز کے مطابق اسی میں مذکورہ سارے دریا داخل ہیں۔ علامہ عینیؒ کی بات کچھ دل کو لگتی نہیں ہے بہر حال ان مذکوہ دریاؤں میں سب لوگوں کو یہ حق حاصل ہے کہ ان سے پئیں اور اپنی زمینوں کو سیراب کریں لیکن اگر کوئی ان سے نہر کھود کر اپنی زمین تک لانا چاہتا ہے تو اس کی دوصورتیں ہیں،

۱) یہ فعل لوگوں کے لئے تکلیف دہ نہ ہو نیز نہ ہی وہ دریا جس سے نہر کھودنا چاہتا ہے کسی کی ملکیت ہو تو پھر اس کے لئے نہر کھودنا جائز ہے

۲) وہ فعل لوگوں کے لئے تکلیف دہ ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ نہر کھودنے سے جب دریا کا کنارہ ٹوٹے گا تو پانی کا زور اسی جانب ہو جائے۔ اور اس سے بستیاں اور گاؤں ڈوب جائیں اور زمینیں خراب ہو جائیں تو اب اس کے لئے یہ فعل جائز نہیں اور اس کو اس سے منع کر دیا جائے گا۔

اسی طرح اگر کوئی دریا کے کنارے پر پن چکی لگانا چاہے تو اس میں بھی یہی تفصیل ہے کہ اگر مضر نہ ہو تو جائز ہے ورنہ روک دیا جائے گا۔ دونوں کی دلیل بھی ایک ہے۔

تنبیہ...... جیحون وسیحون دجلہ اور فرات کی برکات کے لئے حاشیہ ہدایہ ملاحظہ فرمائیں فانہٗ نفیسٌ۔

تیسری قسم

والثالث اذا دخل الماء فى المقاسم فحق الشفة ثابت والاصل فيه قوله عليه السلام الناس شركاء فى ثلاث فى الماء والكلأ والنار وانه ينتظم الشرب خص منه الاول وبقى الثانى وهو الشفة ولان البير ونحوها ما

وضع للاحراز ولا يملك المباح بدونه كالظبي اذا تكنس في ارضه ولان في ابقاء الشفة ضرورة لان الانسان لا يمكنه استصحاب الماء الى كل مكان وهو محتاج اليه لنفسه وظهره فلو منع عنه افضى الى حرج عظيم.

ترجمہ ...... اور پانی کی تیسری قسم جبکہ پانی بٹوارہ میں داخل ہو جائے تو پینے کا حق تو ثابت ہے اور اصل اس میں فرمان نبی علیہ السلام ہے لوگ تین چیزوں میں شریک ہیں پانی اور گھاس اور آگ میں اور یہ حدیث شرب اور شرب کو شامل تھی اس سے اول کو خاص کر لیا گیا اور ثانی (شرب) باقی ہے اور وہ پینا ہے اور اس لئے کہ کنواں موضوع نہیں ہے احراز کے لئے اور مباح بغیر احراز کے مملوک نہیں ہوتا جیسے ہرن کسی زمین میں گھر بنائے اور اس لئے کہ پینے کو باقی رکھنے میں ضرورت ہے اس لئے کہ انسان ممکن نہیں اس کو ہر جگہ پانی ساتھ رکھنا حالانکہ وہ اپنے لئے اور اپنی سواری کے لئے پانی کا محتاج ہے پس اگر اس کو پانی سے روک دیا جائے تو یہ حرج عظیم تک مفضی ہوگا۔

تشریح ...... یہ پانی کی تیسری قسم ہے جبکہ وہ تحت قسمت داخل ہو جائے اور باری مقرر ہو جائے تو اس وقت وہ کسی کو پینے سے تو نہیں روکے گا البتہ زمین کو سیراب کرنے سے روکے گا۔

شرب کی اجازت اس حدیث سے ثابت ہے جو مذکور ہوئی کہ ان تین چیزوں میں سب شریک ہیں پانی اور گھاس اور آگ میں اس حدیث کا تقاضہ تو یہ تھا کہ شُرب کی طرح شرب میں بھی شرکت ہوتی چونکہ وہ بھی پانی ہے لیکن شرب کو بالاجماع اس سے خاص کر لیا گیا ہے تو فقط شرب باقی رہ گیا۔

دوسری دلیل عقلی ...... یہ ہے کہ کنویں میں جو پانی بغیر احراز کے ہے وہ کنویں والے کا مملوک نہیں ہے اور جو چیز مباح الاصل ہوتی ہے وہ بغیر احراز کے مملوک نہیں ہوتی۔

جیسے ہرن نے کسی کی زمین میں اپنا گھر بنالیا تو وہ ہرن زمین والے کا مملوک نہ ہوگا ہاں جب ان کو پکڑے گا تو احراز کے پائے جانے کی وجہ سے وہ اس کا مالک ہوگا اسی طرح کنویں کا پانی جب تک کہ وہ کنویں میں ہے مباح ہے کنویں والے کی ملکیت نہیں ہے تو پینے سے روکنے کا حق نہ ہوگا۔

تیسری دلیل ...... شُرب کی اجازت کی ضرورت ہے اس لئے کہ انسان ہر وقت پانی اپنے ساتھ لئے نہیں پھرتا تو اگر اس کو اس سے منع کیا جائے تو حرج عظیم لازم آئے گا حالانکہ انسان کو اپنے لئے اور اپنی سواری کے لئے پانی کی ضرورت پیش آئے گی۔

تنبیہ ...... اگر جانوروں کی کثرت کی وجہ سے خوف ہو کہ کھیتی خراب ہو جائے گی تو روکنے کا حق ہے مجمع الانہر ص ۵۳۸ ج ۲

پانی کی تیسری قسم کی وضاحت

فان اراد رجل ان يسقي بذلك ارضا احياها كان لاهل النهران يمنعوه عنه اضر بهم اولم يضر لانه حق خاص لهم ولا ضرورة ولانا لو ابحنا ذلك لانقطعت منفعة الشرب

ترجمہ ...... پس اگر ارادہ کیا کسی شخص نے کہ سیراب کرے اس سے اپنی اس زمین کو جس کا اس نے احیاء کیا ہے تو نہر والوں کو اس کو اس سے روکنے کا حق ہے یہ ان کے لئے مضر ہو یا مضر نہ ہو اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جو انہیں کے لئے مخصوص ہے اور کوئی ضرورت نہیں ہے اور

اس لئے کہ اگر چہ اس کو جائز قرار دیدیں تو شرب کی منفعت منقطع ہو جائے گی۔

تشریح ..... یہ پانی کی تیسری قسم کا ذکر چل رہا ہے جس کی باری مقرر کر دی گئی ہے اگر کوئی شخص اس سے اپنی وہ زمین سیراب کرنا چاہے جس کا اس نے احیاء کیا ہے تو اہل نہر کو حق ہوگا کہ اس کو اس سے روک دیں خواہ ان کو ضرر ہو یا نہ ہو کیونکہ یہ انہیں کا مخصوص حق ہے اور کوئی ایسی ضرورت بھی نہیں جس کی وجہ سے مباح کرنا ضروری ہو جائے جیسے پینے میں ضرورت تھی۔ اور اگر اس کی اجازت مل جائے تو شرب کی منفعت فوت ہو جائے گی۔

چوتھی قسم

والرابع الماء المحرز في الاواني وانه صار مملوكا له بالاحراز وانقطع حق غيره عنه كما في الصيد الماخوذ الا انه بقيت فيه شبهة الشركة نظرا الى الدليل وهو ماروينا حتى لوسرقه انسان في موضع يعز وجوده وهو يساوي نصابا لم تقطع يده

ترجمہ ..... اور چوتھے وہ پانی جس کو برتنوں میں بھر لیا گیا ہو اور وہ بھرنے والے کا مملوک ہو گیا بھرنے کی وجہ سے اور اس سے اس کے غیر کا حق منقطع ہو گیا جیسے پکڑے ہوئے شکار میں مگر اس میں دلیل کی جانب نظر کرتے ہوئے شرکت کا شبہ باقی ہے اور دلیل وہ ہے جو ہم روایت کر چکے ہیں۔

یہاں تک کہ اگر پانی کو کسی نے چُرا لیا ایسی جگہ میں جہاں پانی کا وجود کم ہے اور پانی نقصان کے برابر ہو تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

تشریح ..... جس پانی کو برتنوں میں بھر کر محفوظ کر لیا جائے تو وہ محرز کی ملکیت ہے اب اس میں حق عام نہیں رہا جیسے جب کسی نے شکار پکڑ یں تو اس سے حق عام ختم ہو گیا اور وہ اب پکڑنے والے کا مملوک ہو گیا ایسے ہی یہاں پانی کا حکم ہے۔ لیکن نص حدیث سابق تین چیزوں میں شرکت ہے اس کی وجہ سے اس میں کچھ شبہ شرکت باقی ہے اور حدود شبہات کی وجہ سے ختم کر دی جاتی ہیں لہذا اس کی روشنی میں ہم نے کہا کہ اگر کسی جگہ پانی کی قلت ہو اور کسی نے اتنا پانی چرالیا جس کی مقدار بقدر نصاب سرقہ ہے۔ یعنی دس درہم کی مالیت کا ہے تب بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اسی مذکورہ کی وجہ سے (فتدبر)۔

کنوں، چشمہ، حوض یا نہر کسی کی ملک میں ہو تو جو پانی پینا چاہے اسے اپنی ملک میں داخل ہونے سے روک دے بشرطیکہ دوسرا پانی موجود ہو ورنہ خود پانی پلادے یا اسے پینے دے اس شرط کیساتھ کہ وہ نہر کا کنارہ نہ توڑے

ولو كان البير او العين او الحوض او النهر في ملك رجل له ان يمنع من يريد الشفة من الدخول في ملكه اذا كان يجد ماء اخر بقرب من هذا الماء في غير ملك احد وان كان لا يجد يقال لصاحب النهر اما ان تعطيه الشفة او تتركه ياخذه بنفسه بشرط ان لا يكسر ضفة وهذا مروي عن الطحاوي وقيل ما قاله صحيح فيما اذا احتفر في ارض مملوكة له

ترجمہ......اور اگر کنواں یا چشمہ یا حوض یا نہر کسی کی ملک میں ہو تو اس کو حق ہے کہ جو پانی پینا چاہے اس کو اپنی ملک میں داخل ہونے سے روک دے جبکہ وہ اس پانی کے قریب میں دوسرا پانی ایسا پائے جو کسی کی ملک میں نہ ہو اور اگر وہ پانی نہ پائے تو نہر والے سے کہا جائے گا کہ یا تو اس کو پانی پلا دے یا اس کو خود پینے کی اجازت دے اس شرط کے ساتھ کہ وہ نہر کا کنارہ نہ توڑے اور یہ طحاویؒ سے مروی ہے اور کہا گیا ہے کہ جو طحاویؒ سے مروی ہے وہ صحیح ہے اس صورت میں جبکہ اس نے اپنی مملوکہ زمین میں نہر کھودی ہو۔

تشریح...... کسی کے پاس نہر ہے یا کنواں وغیرہ اور کوئی شخص پانی پینا چاہتا ہے تو چونکہ زمین صاحب نہر کی ملکیت ہے لہذا اگر وہ چاہے تو دوسرے کو اپنی ملک میں گھسنے سے روک دے لیکن شرط یہ ہے کہ اس کو اس کے آس پاس دوسرا پانی مل سکتا ہو اور اگر دوسرا پانی نہیں مل سکتا ہے تو اب دو صورتیں ہیں۔

۱) زمین والے سے کہا جائے گا کہ اس کو خود یہاں لا کر پانی پلائے۔

۲) نہیں تو اس کو اجازت دے کہ یہ خود پانی پی سکے اور تمہارا کوئی نقصان نہ کرے۔

یہ تفصیل امام طحاویؒ سے مروی ہے اور بعض فقہاء نے اس کے بارے میں فرمایا کہ امام طحاویؒ کی بات صحیح ہے لیکن اس وقت صحیح ہے جبکہ اس نے اپنی مملوکہ زمین میں نہر کھودی ہو یا اپنی زمین میں کنواں کھودا ہو اور اگر افتادہ زمین میں کھودا ہو تو اس کی تفصیل یہ ہے جو آگے مذکور ہے۔

تنبیہ...... گھاس میں بھی یہی تفصیل ہے جو مذکور ہوئی یعنی اگر کسی کے کھیت میں گھاس ہے اور اس کا اگایا ہوا نہیں ہے اور دوسرے کو گھاس کی ضرورت ہے تو اگر اس کو مباح زمینوں میں گھاس مل سکتا ہے تو کھیت والا گنہگار نہ ہوگا یعنی اس کو اپنی کھیتی میں دخول سے روکنے میں اور اگر دوسری جگہ گھاس نہ مل سکے تو اب صاحب کھیت کو کہا جائے گا کہ یا تو اس کو خود گھاس لا کر دے یا اس کو کاٹنے کی اجازت دے اس شرط کے ساتھ کہ وہ مالک کھیت کا کچھ نقصان نہ کرے، آگ میں یہ حکم نہ ہوگا کہ مانگنے والے کو باہر لا کر دے اور وجہ فرق یہ ہے کہ گھاس اور پانی میں حق عین کے ساتھ وابستہ ہے اور آگ میں انگارے وغیرہ میں کوئی حق نہیں صرف حرا اور نور میں ہے کہ وہ اپنی گرمی لے کر اس میں آگ لگا لے یہ حق نہیں کہ دوسرے کی گرمی لے جائے۔ شامی ص ۲۸۳ ج ۵

ارض موات میں کنواں کھودا تو روکنے کا حق نہیں

اما اذا احتفرها فی ارض موات ليس له ان يمنعه لان الموات كان مشتركا والحفر لاحياء حق مشترك فلا يقطع الشركة في الشفة

ترجمہ...... بہر حال جب اس نے کنواں کھودا ہو افتادہ زمین میں تو اس کو روکنے کا حق نہیں اس لئے کہ موات مشترک ہے اور کنواں کھودنا حق مشترک احیاء کے لئے ہے تو کھودنا پینے کی شرکت کو ختم نہیں کرے گا۔

تشریح...... اگر کسی نے افتادہ زمین میں کنواں کھودا ہو تو اس کو یہ بھی حق نہیں کہ وہ غیر کو دونوں سے روکے اس لئے کہ موات حق مشترک تھا اور اس میں کنواں کھودنا گویا حق مشترک کا احیاء ہے لہذا کنواں کھودنے کی وجہ سے پانی پینے کی شرکت ختم نہ ہوگی۔

جس شخص کو اپنی یا سواری کی ہلاکت کا خطرہ ہو اور صاحب نہر پانی سے روکے اور قریب اور پانی بھی نہیں ہے تو طالب ماء ہتھیار کیساتھ لڑائی کر سکتا ہے

ولو منعه عن ذلک وهو يخاف على نفسه او ظهره العطش له ان يقاتله بالسلاح لانه قصد اتلافه بمنع حقه وهو الشفة والماء فی البير مباح غير مملوک بخلاف الماء المحرز فی الاناء حيث يقاتله بغير السلاح لانه قد ملکه

ترجمہ اور اگر منع کیا اس نے (صاحب نہر وغیرہ نے) اس سے وہ اپنے نفس پر یا اپنی سواری پر پیاس کا خوف کرتا ہے تو اس کو حق ہے کہ اس سے ہتھیار سے قتال کرے اس لئے کہ اس نے ارادہ کیا ہے اس کو تلف کرنے کا اس کے حق کو روکنے کے ساتھ اور وہ پینا ہے حالانکہ کنویں میں پانی مباح ہے مملوک نہیں ہے بخلاف اس پانی کے جس کو برتن میں بھر لیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس سے ہتھیار کے بغیر قتال کرے گا اس لئے کہ وہ اس کا مالک ہو گیا ہے۔

تشریح اگر طالب کو خطرہ ہے کہ میں یا میری سواری پیاس سے ہلاک ہو جائیں گے اور صاحب نہر نہ پانی لا کر دیتا ہو اور نہ وہاں جانے دیتا ہو اور نہ قریب میں کوئی اور پانی ہے تو طالب کو حق ہے کہ نہر والے سے لڑے اور ہتھیار سے لڑے کیونکہ اس نے طالب کا حق روک کر اس کو ہلاک کرنے کا قصد کیا ہے اور حق وہ پانی پینا ہے جس میں اس کا حق ہے کیونکہ پانی جب تک کنویں میں ہے وہ اس کا مالک نہیں ہے۔

ہاں اگر یہی صورت ہو لیکن پانی برتنوں میں بھرا ہوا ہے تو بصورت انکار اس کو حق ہے کہ پانی والے سے لڑے مگر بغیر ہتھیار کے اس لئے کہ یہاں پانی والا احراز کی وجہ سے پانی کا مالک ہو گیا ہے اور پہلی صورت میں ہتھیار سے لڑنے میں عمرؓ کا اثر موجود ہے۔

کوئی شخص مخمصہ میں ہے اور دوسرا پانی اور کھانا دینے سے انکار کرتا ہے مخمصہ والا بغیر ہتھیار کے لڑائی کرے اور زبردستی پانی اور کھانا لیکر کھا پی سکتا ہے

وكذا الطعام عند اصابة المخمصة وقيل فی البير ونحوها الاولى ان يقاتله بغير سلاح بعصا لانه ارتكب معصية فقام ذلک مقام التعزير له

ترجمہ اور ایسے ہی کھانا ہے مخمصہ پہنچ جانے کے وقت اور کہا گیا ہے کہ کنویں اور اس کے مثل میں بہتر یہ ہے کہ اس سے بغیر ہتھیار کے لڑائی کرے یا لاٹھی سے اس لئے کہ اس نے معصیت کا ارتکاب کیا ہے تو یہ (بغیر ہتھیار کے لڑنا) اس کے لئے تعزیر کا قائم مقام ہو جائے گا۔

تشریح اگر کوئی مخمصہ کی حالت میں ہے اور دوسرے کے پاس کھانا ہے جو دینے سے انکار کرتا ہے تو مخمصہ والے کو حق ہوگا کہ بغیر ہتھیار کے اس سے لڑے اور زبردستی کھانا لیکر کھالے۔ مگر بعد میں اس کھانے کا ضمان ادا کرنا ہوگا۔

پہلی صورت میں جو کہا گیا تھا کہ پانی میں اس سے ہتھیار سے لڑے تو اب دوسرا قول نقل فرما رہے ہیں کہ کنویں وغیرہ کے مسئلہ میں

بہتر یہ ہے کہ ہتھیار سے نہ لڑے بلکہ لکڑی سے لڑے کیونکہ روکنے والا ایک گناہ کا ارتکاب کر رہا ہے تو یہ لکڑی سے لڑنا اس کے حق میں تعزیر کا قائم مقام ہوگا۔ اور وہ تعزیر کا مستحق ہے معصیت کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے۔

چھوٹی نالی ہو اور جانور پانی پینے والے زیادہ ہوں کہ پانی پینے لگیں تو پانی ختم ہو جائے تو منع کا حق ہے یا نہیں

والشفة اذا كان ياتى على الماء كله بان كان جدولا صغيرا وفيما يرد من الابل والمواشى كثرة ينقطع الماء بشربها قيل لا يمنع منه لان الابل لا يردها فى كل وقت فصار كالمياومة وهو سبيل فى قسمة الشرب وقيل له ان يمنع اعتبارا بسقى المزارع والمشاجر والجامع تفويت حقه

ترجمہ ...... اور پانی پینا جبکہ تمام پانی کو ختم کر دے اس طریقہ پر کہ وہ چھوٹی نالی ہو اور ان جانوروں کی جو آتے ہیں اونٹوں اور مواشی میں سے اتنی کثرت ہے کہ ان کے پینے سے پانی ختم ہو جائے گا تو کہا گیا ہے کہ اس سے منع نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اونٹ وہاں ہر وقت نہیں آتے تو یہ دن کی باری مقرر کرنے کے مثل ہو گیا اور شرب کی تقسیم ایک طریقہ ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کو حق ہے کہ اس سے منع کر دے کھیتوں اور درختوں کو سیراب کرنے پر قیاس کرتے ہوئے اور جامع بات اس کے حق کو فوت کرنا ہے۔

تشریح ...... اگر یہ چھوٹی سی نالی ہو اور جانور اتنے ہوں کہ اگر وہ پانی پینے لگیں تو پانی ختم ہو جائے گا تو اب منع کرنے کا حق ہے یا نہیں تو اس میں دو قول ہیں،

۱) منع نہیں کیا جائے گا کیونکہ جانور یہاں پر ہر وقت نہیں آتے تو گویا باری مقرر ہو گئی اور شرب میں اس قسم کا بٹوارہ ہی ہو سکتا ہے جس پر فرمان باری لها شربٌ ولكم شرب يوم معلوم دال ہے۔

۲) منع کر سکتا ہے جیسے ان کو منع کر سکتا ہے کہ وہ اس سے اپنا کھیت یا اپنا باغ سیراب کرے، اور اس کو جو زراعت وغیرہ پر قیاس کیا ہے تو علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں صاحب ماء کے حق کو فوت کرنا لازم آتا ہے''

پانی پینے کی طرح وضو اور کپڑے دھونے کے لئے پانی لینے کا بھی حق ہے

ولهم ان يأخذوا الماء منه للوضوء وغسل الثياب فى الصحيح لان الامر بالوضوء والغسل فيه كما قيل يؤدى الى الحرج وهو مدفوع.

ترجمہ ...... اور ان کو حق ہے کہ وہ نالی سے وضو اور کپڑے دھونے کے لئے صحیح قول کے مطابق پانی لے لیں اس لئے کہ نالی ہی میں وضو اور کپڑے دھونے کا حکم کرنا جیسا کہ کہا گیا ہے مفضی الی الحرج ہے اس حرج کو دور کر دیا گیا ہے۔

تشریح ...... لوگوں کو جس طرح پینے کا حق حاصل ہے اسی طرح یہ بھی حق حاصل ہے کہ نالیوں میں سے وضوء کے لئے الگ پانی لے کر اس سے وضو کر لیں اور کپڑے دھولیں یہ حق ان کو نہیں دیا جائے گا کہ اسی میں وضو کر لیں یا کپڑے دھولیں اس لئے کہ اس میں حرج ہے کہ دوسروں کو اس میں پینے سے گھن آئے گی اور شریعت نے حرج دور کیا ہے لہذا پانی لیکر الگ وضو وغیرہ کریں۔

گھر میں لگے ہوئے درخت اور بیل بوٹے کیلئے نالی سے گھڑوں میں پانی بھر کر لے جانے کی اجازت ہے

وان اراد ان یسقی شجرا او خضرا فی داره حملا بجراره له ذلک فی الاصح لان الناس یتوسعون فیه ویعدون المنع من الدناءة

ترجمہ ...... اور اگر ارادہ کرے وہ کہ سیراب کرے اپنے گھر کے درخت یا پھلواری کو اپنے گھڑوں کو بھر کر تو اس کے لئے اصح قول کے مطابق اس کا حق ہے اس لئے کہ لوگ اس میں توسع کرتے ہیں اور منع کرنے کو کمینہ پن سمجھتے ہیں۔

تشریح ...... کسی کی نالی میں سے کوئی شخص گھڑوں میں پانی بھر کر اپنے اس درخت کو سیراب کرنا چاہتا ہے جو اس نے اپنے گھر میں لگا رکھا ہے یا گھر میں جو پھلواری لگا رکھی ہے اس کو بھرتا ہے تو اصح قول کے مطابق اس کو منع نہیں کیا جائے گا اس لئے لوگ اس میں توسع سے کام لیتے ہیں اور منع کرنے کو کمینہ پن شمار کرتے ہیں تو گویا عرفا اجازت ہے۔ تو طالب کو حق ہے کہ گھڑے بھر کر اپنا درخت سیراب کرے۔

زمین یا باغ سیراب کرنے کے لئے مالک کی اجازت ضروری ہے

ولیس له ان یسقی من ذلک لان الماء متی دخل فی المقاسم انقطعت شرکة الشرب بواحدة لان فی ابقائه قطع شرب صاحبه

ترجمہ ...... اور اس کو حق نہیں ہے کہ وہ اپنی زمین اور کھجور یا دیگر باغ کو اس مرد کی نہر اور اس کے کنویں یا اس کی کاریز سے سیراب کرے مگر اس کی صریح اجازت سے اور اس کو حق ہے کہ اس سے منع کر دے اسلئے کہ پانی جب بٹوارہ میں داخل ہو گیا تو بالکلیہ شرب کی شرکت منقطع ہو گی اس لئے کہ شرب کو باقی رکھنے میں صاحب شرب کے شرب کو ختم کرنا ہے۔

تشریح ...... کسی کی نالی سے یا نہر وغیرہ سے پانی پینے کے لئے بھرے یہ تو جائز ہے لیکن اس سے اپنی زمین یا باغ کو سیراب کرنے کے لئے مالک کی صریح اجازت چاہیے اور صاحب حق کو حق ہے کہ وہ دوسروں کو منع کر دے اس لئے کہ جب بٹوارہ ہو گیا تو اگرچہ شرب باقی ہے مگر شرب بالکلیہ ختم ہو گیا کیونکہ اگر شرب کی شرکت باقی رکھی جائے گی تو صاحب شرب کا حق ختم کر دینا لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے۔

بغیر اجازت ممانعت کی وجہ

ولان المسیل حق صاحب النهر والضفة تعلق بها حقه فلا یمکنه التسییل فیه ولا شق الضفة فان اذن له صاحبه فی ذلک واعاره فلا باس به لانه حقه فتجری فیه الاباحة کالماء المحرز فی انائه.

ترجمہ ...... اور اس لئے کہ مسیل (پانی بہنے کی جگہ) صاحب نہر کا حق ہے اور کنارا متعلق ہے اس کے ساتھ صاحب نہر کا حق پس ممکن نہیں ہے۔ اس کو (مالک کے غیر کو) پانی بہانا اس میں (مسیل میں) اور (نہیں ممکن ہے اس کو) کنارا توڑ دینا پس اگر اجازت دیدی اس کو اس کے مالک نے اس کے بارے میں اور اس نے اپنی نہر اس کو مستعار دیدی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ وہ اس کا حق ہے تو اس میں اباحت جاری ہوگی جیسے وہ پانی جس کو محفوظ کر لیا گیا ہے اس کے برتن میں۔

تشریح...... صاحب نہر کی اجازت کے بغیر طالب کو اپنی کھیتی وغیرہ سیراب کرنے کا حق کیوں نہیں ہے اس کی ایک دلیل اس سے پہلے گذر چکی ہے اور یہ اس کی دوسری دلیل ہے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ پانی کی گذرگاہ (مسیل) صاحب نہر کا حق ہے اور نہر کے کنارے سے اس کا حق متعلق ہے کیونکہ اس کے تحفظ کے بغیر پانی نہیں چلے گا۔

خلاصۂ کلام...... نہر کا کنارہ بھی اسی کا حق ہو تو دوسرے کو اختیار نہیں کہ اس کے حق میں دے اور اسی مسیل میں پانی بہائے یا نہر کا کنارا توڑ کر اپنا کھیت سیراب کرے۔ ہاں اگر مالک نہر اجازت دیدے اور وہ اپنی نہر طالب کو مستعار دیدے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ وہ اس کا حق ہے جس میں اباحت جاری ہوتی ہے جیسے کسی نے برتن میں پانی بھر لیا تو وہ محرز کا حق ہو گیا لیکن وہ جس کے لئے چاہے اس کو مباح کر سکتا ہے ایسے ہی یہاں۔

فصل فی کری الانہار

ترجمہ...... یہ فصل ہے نہروں کو کھودنے کے بیان میں

تشریح...... مسائل شرب کے بعد **کری الانہار** کی فصل کو بیان فرما رہے ہیں چونکہ شرب میں کبھی نہر کھودنے کی ضرورت پیش آتی ہے پھر جب نہر کھودنے کی ضرورت پیش آئے گی تو اس کا صرفہ کون اٹھائے گا اس لئے اس فصل میں نہر کی قسمیں اور ان کے احکام بیان فرمائیں گے۔

نہر کی تین قسمیں

قال رضی اللّٰہ عنہ الانھار ثلثۃ نھر غیر مملوک لاحد ولم یدخل ماؤہ فی المقاسم بعد کالفرات ونحوہ ونھر مملوک دخل ماؤہ تحت القسمۃ الاانہ عام ونھر مملوک دخل ماؤہ فی القسمۃ وھو خاص والفاصل بینھما استحقاق الشفعہ بہ وعدمہ

ترجمہ...... مصنفؒ نے فرمایا کہ نہریں تین قسم کی ہیں ایک نہر وہ ہے جو کسی کی مملوکہ نہ ہو اور ابھی تک اس کا پانی بٹواروں میں داخل نہ ہوا ہو جیسے فرات اور اس کے مثل اور دوسری نہر وہ ہے جو مملوک ہو جس کا پانی قسمت کے تحت داخل ہو گیا ہو گا وہ عام ہے اور تیسری نہر وہ مملوک ہے جس کا پانی بٹوارہ میں داخل ہو گیا ہو اور وہ خاص ہے اور ان دونوں کے درمیان فاصل، اس کے ذریعہ شفعہ کا استحقاق اور عدم استحقاق ہے۔

تشریح...... یہاں نہر کی تین قسمیں بیان کی گئی ہیں:

۱) جن کا کوئی مالک نہ ہو اور ان کے پانیوں سے براہ راست زمینوں کو سیراب نہ کیا جاتا ہو جیسے دجلہ اور فرات اور گنگا اور جمنا وغیرہ ہیں۔

۲) نہر ہو تو عام مگر مملوک ہو اور اس کا پانی لوگوں کے درمیان تقسیم شدہ ہو۔

۳) دوسری کے مثل ہے مگر اتنا فرق ہے کہ ثانی عام اور یہ خاص ہے پھر عام اور خاص میں کیا فرق ہے اس میں اقوال مختلفہ میں مصنفؒ نے

بیان کیا کہ اگر اس نہر پر زمین ہونے کی وجہ سے شفعہ میں استحقاق ہو جائے تو خاص ہے ورنہ عام ہے۔

تنبیہ-۱..... ہمارے یہاں جس کو نہر کہتے ہیں سب حکومت کی مملوک ہیں اور حکومت ہی ان کی منتظم ہوتی ہے پھر حکومت آب پاشی کا کرایہ وصول کرتی ہے البتہ نہروں میں سے جو نالیاں نکالی جاتی ہیں وہ حکومت کی مملوک نہیں ہوتیں بلکہ اس کے مالک اراضی والے ہوتے ہیں۔

تنبیہ-۲..... خاص و عام کی تحدید میں کافی اقوال ہیں فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ یہ مجتہد کی رائے پر محمول ہے کہ وہ ہر زمانہ کے لحاظ سے اُس کا فیصلہ کرے ہمارے عرف کے اعتبار سے یہ ایک بدیہی چیز ہے اس لئے ہم ان اقوال کو ذکر نہیں کرتے۔

پہلی قسم

فالاول كريه على السلطان من بيت مال المسلمين لان منفعة الكرى لهم فتكون مؤنته عليهم ويصرف اليه من مؤنة الخراج والجزية دون العشور والصدقات لان الثانى للفقراء والاول للنوائب فان لم يكن فى بيت المال شىء فالامام يجبر الناس على كريه احياء لمصلحة العامة اذ هم لا يقيمونها بانفسهم وفى مثله قال عمر رضى الله عنه لو تركتم لبعتم اولادكم الا انه يخرج له من كان يطيقه ويجعل مؤنته على المياسير الذين لايطيقونه بانفسهم

ترجمہ..... پس اول اس کو کھودنا بادشاہ کے ذمہ ہے مسلمانوں کے بیت المال سے اس لئے کہ کھودنے کی منفعت انہیں کے لئے ہے تو اس کا صرفہ انہیں پر ہوگا اور اس میں خراج اور جزیہ کا مال صرف کیا جائے گا نہ کہ عشور اور صدقات اس لئے کہ ثانی فقراء کے لئے ہے اور اول حوادث وضروریات کے لئے ہے پس اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو تو امام لوگوں کو اس کے کھودنے پر مجبور کرے گا۔ عام لوگوں کی مصلحت کے احیاء کے لئے اس لئے کہ وہی اس کام کو خود انجام نہ دے سکیں گے اور اسی کے مثل کے بارے میں عمرؓ نے فرمایا اگر تم (اپنے حال پر) چھوڑ دیئے جاؤ تو تم اپنی اولاد کو فروخت کر ڈالو گے مگر امام کھودنے کے لئے ان لوگوں کو نکالے گا جو کھودنے کی طاقت رکھتے ہیں اور ان کا صرفہ ان مالداروں پر ڈالے گا جو بذاتِ خود کھود نہیں سکتے۔

تشریح..... پہلی قسم کی نہر کھودنا وہ امام کا فریضہ ہے جس کو بیت المال کے اس مال سے کھدوائے جو خراج اور عشر میں سے جمع ہے کیونکہ وہ اسی قسم کے امور کے لئے ہے اور عشر اور صدقات کے جو اموال جمع ہیں ان اموال کو اس میں صرف نہ کرے کیونکہ وہ فقراء کا حق ہے۔

اور اگر بیت المال میں مال نہ ہو تو امام لوگوں کی مصلحت عام کے احیاء کے لئے لوگوں کو نہر کھودنے پر مجبور کرے کیونکہ خود لوگ اس کارِ عظیم کو انجام نہیں دے سکیں گے اس لئے امام ان کو مجبور کرے اور جو لوگ کھود سکتے ہوں ان کے ذمہ کھدائی کا کام ڈالے اور جو خود کھود نہیں سکتے ایسے مالدار کے ذمہ ان کا صرفہ ڈالے۔ عمرؓ کا فرمان **لو تركتم لبعتم اولادكم** کا مطلب یہ ہے کہ بادشاہ کے بغیر لوگ تنہا اپنے امور کو انجام نہیں دے سکتے۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔

دوسری قسم

واما الثانی فکریہ علی اہلہ لا علی بیت المال لان الحق لہم والمنفعۃ تعود الیہم علی الخصوص والخلوص ومن ابی منہم یجبر علی کریہ دفعا للضرر العام وھو ضرر بقیۃ الشرکاء وضرر الآبی خاص ویقابلہ عوض فلا یعارض بہ ولو ارادوا ان یحصّنوہ خیفۃ الانبثاق وفیہ ضرر عام کغرق الاراضی وفساد الطرق یجبر الآبی والا فلا لانہ موھوم بخلاف الکری لانہ معلوم.

ترجمہ ...... اور بہر حال نہر کی دوسری قسم پس اس کا کھودنا اس کے اہل کے اوپر ہے نہ کہ بیت المال پر اس لئے کہ حق انہیں کے لئے ہے اور منفعت انہیں کی جانب لوٹتی ہے خصوص اور خالص طریقہ پر اور جو ان میں سے انکار کرے تو اس کو کھودنے پر مجبور کیا جائے گا ضرر عام کو دور کرنے کے لئے اور وہ باقی شرکاء کا ضرر ہے اور انکار کرنے والے کا ضرر خاص ہے اور اس کے مقابل عوض ہے تو ضرر خاص ضرر عام کا معارض ومقابل نہ ہوگا اور اگر انہوں نے ارادہ کیا کہ نہر کو مضبوط بنادیں کنارا ٹوٹ جانے کے ڈر سے اور اس میں ضرر عام ہو جیسے زمینوں کا غرق ہو جانا اور راستوں کا خراب ہو جانا تو انکار کرنے والے کو مجبور کیا جائے گا ورنہ نہیں اس لئے کہ یہ امر موہوم ہے بخلاف کھودنے کے اس لئے کہ وہ معلوم ہے۔

تشریح ...... نہر کی دوسری قسم جو اس کے اہل کی مملوک ہوتی ہے البتہ عام ہوتی ہے تو اس کو وہی لوگ کھودیں گے جن کا اس میں حق ہے اس کا کھودنا بادشاہ کا فریضہ نہیں ہے کیونکہ یہ انہیں لوگوں کا مخصوص اور خاص حق ہے۔ لہذا اگر کوئی ان میں سے کھودنے سے انکار کرتا ہے تو اس پر جبر کیا جائے گا تاکہ ضرر عام دور ہو یعنی باقی شرکاء کا ضرر دور ہو۔

یہاں یہ اشکال ہوتا تھا کہ اس کا بھی تو ضرر ہے کہ اس میں محنت کرنی پڑے گی اور مال خرچ کرنا پڑے گا تو فرمایا کہ یہ ضرر خاص ہے اور اس کی منفعت اس سے زیادہ ملے گی کہ اپنے کھیتوں کو سیراب کرے گا لہذا ضرر عام کو دور کرنے کے لئے ضرر خاص کا تحمل کیا جائے گا اسی کو مصنفؒ نے فرمایا ہے **فلا یعارض بہ** یعنی ان دونوں میں کچھ تعارض نہیں بلکہ ضرر عام غالب ہوتا ہے لہذا ضرر عام کو دور کرنے کی سعی واجب ہوگی۔

اگر یہ خطرہ ہو کہ نہر کا کنارا ٹوٹ کر نقصان عظیم ہو جائے گا اس لئے لوگوں نے چاہا کہ اس کو مضبوط کر دیا جائے کہ ٹوٹ نہ سکے تو انکار کرنیوالے کو مجبور کیا جائے گا اور اگر یہ خطرہ نہ ہو تو پھر امر موہوم کے لئے جبر نہ ہوگا۔

سوال ...... تو پھر نہر کھودنے کے لئے جبر کیوں کیا گیا؟

جواب ...... اس کی منفعت وضرورت موہوم نہیں بلکہ معلوم ہے۔

تیسری قسم

واما الثالث وھو الخاص من کل وجہ فکریہ علی اہلہ لما بینا ثم قیل یجبر الآبی کما فی الثانی وقیل لا یجبر لان کل واحد من الضررین خاص ویمکن دفعہ عنہم بالرجوع علی الآبی بما انفقوا فیہ اذا کان بامر القاضی فاستوت الجنبتان بخلاف ماتقدم

ترجمہ...... اور بہرحال تیسری قسم اور وہ ہر طرح سے خاص ہے تو اس کا کھودنا اس کے اہل کے ذمہ ہے اسی دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں پھر کہا گیا ہے کہ انکار کرنے والے کو مجبور کیا جائے گا۔ جیسے دوسری میں اور کہا گیا ہے کہ مجبور نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ دونوں ضرروں میں سے ہر ایک خاص ہے اور ممکن ہے اس کا دور کرنا ان سے انکار کرنے والے پر رجوع کرنے کے ساتھ اسی مال کے سلسلہ میں جو انھوں نے اس میں خرچ کیا ہے جبکہ خرچ کرنا قاضی کے حکم سے ہو تو دونوں جانب برابر ہو گئیں بخلاف اس صورت کے جو مقدم ہوتی ہے۔

تشریح...... تیسری قسم کی نہر بھی وہی لوگ کھودیں گے جو اس سے نفع اٹھائیں گے اسی دلیل سے جو نہر ثانی کے بیان میں گذر چکی ہے۔ پھر اگر کوئی انکار کرے تو اس پر جبر کیا جائے گا یا نہیں تو اس میں دو قول ہیں (۱) جبر ہوگا، کیوں، جیسے ثانی میں جبر کیا گیا تھا (۲) جبر نہیں ہوگا کیونکہ دونوں ضرر خاص ہیں لہذا سابق دلیل یہاں جاری نہ ہوگی نیز ضرر کا دفعیہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ یہ لوگ کھودیں اور اس کے حصہ میں جو صرفہ بیٹھتا ہو وہ اس سے وصول کرلیں مگر یہ وصول کرنا جب درست ہوگا جبکہ انہوں نے جو خرچ کیا ہے وہ خرچ قاضی کے حکم سے ہو تو دونوں جانبین یہاں برابر ہیں ضرر کے خاص ہونے میں بھی اور خرچ لے کر دونوں ایک درجہ میں ہونے کے اعتبار سے بھی رہا مسئلہ قسم ثانی کا تو وہاں ضرر خاص کے مقابلہ میں ضرر عام تھا اس لئے وہاں جبر کیا گیا تھا۔

انکار کرنے والے پر جبر ہوگا یا نہیں

ولا جبر لحق الشفة كما اذا امتنعوا جميعا.

ترجمہ...... اور پینے کے حق کی وجہ سے جبر نہ ہوگا جیسا کہ جب یہ سب لوگ رک جائیں۔

تشریح...... ایک نہر خاص ہے آپ نے فرمایا کہ انکار کرنے والے پر جبر نہ ہوگا لیکن یہاں بھی ضرر عام کا تقابل ضرر خاص سے ہے لہذا یہاں بھی جبر واجب ہونا چاہئے سوال کیسے؟ اس لئے کہ جو لوگ اس سے پانی پئیں گے عام ہیں تو اگر نہر نہ کھودی تو انکا ضرر ہوگا تو فرمایا کہ ان لوگوں کے حق کی وجہ سے جبر نہ ہوگا اس لئے کہ اگر تمام شرکاء کھودنے سے باز رہیں تو پینے والوں کی وجہ سے ان پر جبر نہیں ہو سکتا اور یہی ظاہر مذہب ہے اور بعض متأخرین نے کہا ہے کہ حق شفعہ کی وجہ سے امام لوگوں کو نہر کھودنے پر مجبور کرے گا کذا فی الکفایہ۔

مشترک نہر کی کھدائی کا خرچ سب پر شرب اور زمینوں کے تناسب سے ہوگا...... اقوال فقہاء

ومؤنة كرى النهر المشترك عليهم من اعلاه فاذا جاوز ارض رجل رفع عنه وهذا عند ابى حنيفة وقالا هى عليهم جميعاً من اوله الى اخره بحصص الشرب والارضين لان لصاحب الاعلى حقاً فى الاسفل لاحتياجه الى تسييل ما فضل من الماء فيه

ترجمہ...... اور مشترک نہر کھودنے کا صرفہ ان کے اوپر نہر کے بالائی حصہ سے ہوگا پس جب کھودائی کسی شخص کی زمین سے آگے بڑھ گئی تو اس سے صرفہ اٹھا لیا جائے گا۔ اور یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ صرفہ ان تمام پر ہوگا اس کے اول سے آخر تک شرب اور زمینوں کے حصوں کے بقدر اس لئے کہ صاحب اعلیٰ کے لئے حق ہے اسفل میں اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے اسفل میں اس پانی کے بہانے کی جانب جو بچ گیا ہے۔

تشریح...... وہ نہر خاص جو کہ مشترک ہے تو اس کی کھدائی اول سے شروع ہوگی اور صرفہ ان سب پر شرب اور زمینوں کے تناسب سے پڑے گا لیکن جن جن کی زمین سے کھدائی آگے بڑھتی جائے گی تو آگے ان کے اوپر صرفہ نہ ہوگا اور یہ امام صاحبؒ کا مذہب ہے۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ یہ صرفہ سب پر آخر تک چلے گا کیونکہ اسفل کے محتاج جس طرح اسفل ہیں اعلیٰ والا بھی ہے کیونکہ جو پانی فاضل بچے گا اس کو کہاں لے کر جائے گا یقیناً اس کو بہانا پڑے گا اور مسیل اسفل ہے لہذا جس طرح اس کا حق اعلیٰ میں ہے اسفل میں بھی ہے۔

تنبیہ...... بقول امام صاحبؒ اس کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً دس آدمی ہیں اور اتفاق سے سب کی زمین برابر ہے تو اعلیٰ والے کی زمین کا جو صرفہ ہو اس کے دس حصے کرلو اور ہر ایک پر ایک حصہ ڈال دو۔ اور جب کھدائی آگے بڑھے تو صرفہ کو نو حصوں پر تقسیم کرو اور اسی حساب سے آخر تک چلو۔

امام صاحبؒ کی دلیل

ولہ ان المقصد من الکری لانتفاع بالسقی وقد حصل لصاحب الاعلیٰ فلایلزمہ انفاع غیرہ ولیس علیٰ صاحب المسیل عمارتہ کما اذا کان لہ مسیل علی سطح غیرہ کیف وانہ یمکنہ دفع الماء من ارضہ بسدہ من اعلاہٗ

ترجمہ...... اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نہر کھودنے کا مقصد سیرابی کا نفع حاصل کرنا ہے۔ اور انتفاع صاحب اعلیٰ کو حاصل ہو گیا تو اس کو اپنے غیر کو نفع پہنچانا لازم نہیں ہے اور صاحب مسیل پر مسیل کی تعمیر لازم نہیں ہے جیسا کہ جبکہ ہو اس کے لئے مسیل اپنے غیر کی چھت پر کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ اس کو ممکن ہے اپنی زمین سے پانی دور کر دینا نہر کو روکنے کے ساتھ اس کے اوپر سے ہے۔

تشریح...... یہ امام صاحبؒ کی دلیل ہے نہر کھودنے کا جو مقصد ہے وہ اس کے حق میں پورا ہو چکا ہے لہذا دوسروں کو نفع پہنچانا اس کے ذمہ واجب نہیں ہے اور صاحبینؒ نے جو دلیل بیان کی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ آپ یہ فرمائیں گے کہ اسفل اس کی مسیل یعنی پانی کی گذرگاہ ہے حالانکہ مسئلہ یہ ہے کہ صاحب مسیل پر واجب نہیں کہ وہ مسیل کی تعمیر کرے۔ مثلاً کسی کو کسی کی چھت پر پانی بہانے کا حق ہے یعنی کسی کی چھت دوسرے کی مسیل ہے تو چھت کی تعمیر چھت والے کا فریضہ ہے نہ کہ صاحب مسیل کا لہذا اسی پر اس کو قیاس کیا جائے پھر اگر زیادہ پانی ہو تو یہ کیا ضروری ہے کہ وہ اسفل ہی میں بہانا ضروری ہے نہر بھی بند کی جاسکتی ہے جیسا کہ عام طور سے ہوتا رہتا ہے۔

خرچ کب تک رہے گا

ثم انما یرفع عنہ اذا جاوز ارضہ کما ذکرنا وقیل اذا جاوز فوّھۃ نھرہ وھو مروی عن محمدؒ والاول اصح لان لہ رایاً فی الفوّھۃ من اعلاہ واسفلہ

ترجمہ...... پھر اس سے صرفہ اٹھا دیا جائے گا جبکہ کھدائی اس کی زمین سے تجاوز ہو جائے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اور کہا گیا ہے جبکہ تجاوز ہو جائے اس کی نالی کے دہانے سے اور یہ محمدؒ سے مروی ہے اور اول اصح ہے اس لئے کہ اس کو حق ہے دہانا کھولنے میں نہر بالائی اور نیچے کے حصہ میں۔

تشریح ... ایک شخص کی مثلاً ۲۰ ایکڑ زمین ہے اور اس نے دس ایکڑ پر آ کر نہر سے اپنی نالی نکالی تو کیا ابھی سے اس کے اوپر سے صرفہ دور ہو جائے گا یا آگے جو دس ایکڑ اور باقی ہے اس سے آگے بڑھ کر'' تو امام محمدؒ سے مروی ہے کہ جہاں اس نے اپنی نالی موری بنائی ہے وہیں تک اس پر صرف ہوگا آگے نہ ہوگا مگر اصح یہ ہے کہ جب تک اس کی پوری زمین ختم نہ ہوگی اس کے ذمہ صرفہ رہے گا کیونکہ اس کو اختیار ہے کہ وہ پانی زمین میں جہاں چاہے موری بنائے تو مدار موری پر نہ رہا بلکہ زمین پر رہا۔

کھدائی جب اس کی زمین سے آگے تک پہنچ جائے تو پانی کھولنے کا حق ہے یا نہیں

فاذا جاوز الکری ارضه حتی سقط عنه مؤنته قیل له ان یفتح الماء لیسقی ارضه لانتهاء الکری فی حقه وقیل لیس له ذلک مالم تفرغ شرکاؤه نفیا لاختصاصه ولیس علی اهل الشفة من الکری شئ لانهم لا یحصون ولانهم اتباع

ترجمہ ... پس جب کہ کھدائی اس کی زمین سے متجاوز ہو گئی۔ یہاں تک اس سے اس کا صرفہ ساقط ہو گیا تو کہا گیا ہے کہ اس کو حق ہے کہ وہ پانی کھول لے تا کہ اپنی زمین کو سیراب کرے اس کے حق میں کھدائی کے ختم ہو جانے کی وجہ سے اور کہا گیا ہے کہ اس کو یہ حق نہیں ہے کہ جب تک کہ اس کے شرکاء فارغ نہ ہوں اس کے اختصاص کی نفی کی وجہ سے اور پینے والوں پر کھدائی میں سے کچھ نہیں ہے اس لئے کہ وہ بے شمار ہیں اور اس لئے کہ وہ تابع ہیں۔

تشریح ... جب کھدائی اس کی زمین سے آگے پہنچ گئی تو کیا اس کو حق ہے کہ پانی کھولکر اپنا کھیت بھرے تو اس میں دو قول ہیں (۱) کر سکتا ہے کیونکہ کھدائی اس کے حق میں ختم ہو چکی ہے (۲) نہیں کر سکتا تا کہ یہ شبہ نہ ہو کہ انتفاع کے ساتھ یہی مخصوص ہے جو لوگ صرف پانی پیئں کیا وہ بھی کھودیں گے تو فرمایا کہ نہیں اس لئے اول تو وہ مجہول ہیں (کما ہو ظاہر)

اور دوسرے یہ کہ وہ اتباع ہیں اور حکم متبوع پر لگتا ہے نہ کہ تابع پر'' شامی ص ۲۸۴ ج ۵ پر ہے کہ صرفہ مالک پر پڑتا ہے جس کو بطریق اباحت حق پہنچتا ہے اس لئے کہ اوپر نہیں پڑتا۔

فصل فی الدعوی والاختلاف والتصرف فیه

ترجمہ ... یہ فصل ہے شرب کے دعوے اور اس میں اختلاف اور تصرف کے بیان میں

تشریح ... یہ مسائل شرب کی تیسری فصل ہے۔ جس میں یہ بیان کیا جائے گا کہ کبھی شرب کے بارے میں دعویٰ کیا جاتا ہے تو اس کا حل کیا ہوگا اور کبھی شرب کے بارے میں اختلاف ہوتا ہے تو اس کا کیا حل ہوگا اور کبھی شرب میں تصرف کیا جاتا ہے تو اس کا کیا حل ہوگا۔

بغیر زمین کے شرب کے دعویٰ کا حکم

ویصح دعوی الشرب بغیر ارض استحسانا لانه قد یملک بدون الارض ارثا وقد یبیع الارض ویبقی الشرب له وهو مرغوب فیه فیصح فیه الدعوی

ترجمہ اور شرب کا دعویٰ استحساناً بغیر زمین کے صحیح ہے اس لئے کہ شرب بطور میراث کے کبھی بغیر زمین کے مملوک ہوتا ہے اور کبھی آدمی زمین فروخت کر دیتا ہے اور اپنا شرب باقی رکھ لیتا ہے اور شرب مرغوب فیہ ہے تو اس میں دعویٰ صحیح ہے۔

تشریح بغیر زمین کے اگر کوئی شرب کا دعویٰ کرے تو قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ اس کا دعویٰ مسموع نہ ہو کیونکہ شرب بغیر زمین کے تملیک کا احتمال نہیں رکھتا جیسے اگر کوئی مسلمان شراب کا دعویٰ کرے تو قیاس کا دعویٰ کرے تو وہ مسموع ہوگا لیکن یہاں قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا گیا ہے کہ کبھی بغیر زمین کے بھی شرب میراث میں مل سکتا ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آدمی زمین بیچ دے اور شرب روک لے لہذا اس کا دعویٰ مسموع ہوگا۔

کسی شخص کی نہر دوسرے کی زمین میں بہتی ہو زمین والا ارادہ کرے کہ نہ بہے، کیا حکم ہوگا؟

واذا كان نهر لرجل يجرى في ارض غيره فاراد صاحب الارض ان لايجرى النهر في ارضه ترك على حاله لانه مستعمل له باجراء مائه فعند الاختلاف يكون القول قوله فان لم يكن في يده ولم يكن جاريا فعليه البينة ان هذا النهر له او انه قد كان له مجراة في هذا النهر يسوقه الى ارضه ليسقيها فيقضى له لاثباته بالحجة ملكا له او حقا مستحقا فيه وعلى هذا المصب في نهر او على سطح او الميزاب او الممشى في دار غيره فحكم الاختلاف فيها نظيره في الشرب

ترجمہ اور جب کسی شخص کی نہر اس کے غیر کی زمین میں بہتی ہو پس زمین والے نے ارادہ کیا کہ اس کی زمین میں نہر نہ بہے تو نہر کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے گا اس لئے کہ وہ اس کو استعمال کرنے والا ہے اس کے پانی کو جاری کرنے کے ساتھ تو اختلاف کے وقت اسی کا قول معتبر ہوگا پس اگر نہر اس کے قبضہ میں نہ ہو اور نہ جاری ہو تو مدعی کے ذمہ بینہ ہے کہ یہ نہر اس کی ہے یا اس کو اس نہر میں پانی جاری کرنے کا حق تھا جس کو وہ اپنی زمین میں لے جائے تاکہ وہ اپنی زمین کو سیراب کرے تو نہر کا فیصلہ اس کے لئے کر دیا جائے گا اس کے ثابت کرنے کی وجہ سے اپنی ملک یا ایسا حق جو اس میں ثابت ہو اور اسی طرح کسی نہر میں یا کسی چھت پر پانی بہانے کا حق یا پرنالہ یا گذرگاہ اپنے غیر کے گھر میں تو ان میں اختلاف کا حکم شرب میں اختلاف کی نظیر ہے۔

تشریح کسی شخص کی نہر کسی زمین میں جاری ہے زمین والا چاہتا ہے کہ یہ نہر میری زمین میں نہ چلے تو اگر نہر صاحب نہر کے قبضہ میں ہے یا وہ نہر جاری ہے تو بغیر بینہ کے اس کو اس حال پر چھوڑ دیا جائے گا جس حال پر ہے یعنی صاحب نہر کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا اور اگر کوئی قبضہ کی صورت ظاہر نہ ہو اور نہ نہر جاری ہو تو پھر مدعی کو بینہ سے ثابت کرنا ہوگا کہ یہ میری نہر ہے یا مجھے یہاں کو پانی بہانے کا حق تھا کہ میں اس کو اپنی زمین میں لیجا کر زمین سیراب کروں پھر اس کے لئے فیصلہ کر دیا جائے گا بینہ سے ملکیت ثابت کر دی ہو تو اس کا فیصلہ ہوگا یا پانی بہانے کا حق ثابت کیا ہو تو اس کا فیصلہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ مجھے فلاں نہر میں فاضل پانی بہانے کا حق تھا یا فلاں کی چھت پر مجھے پانی بہانے کا حق ہے یا میرا پرنالہ فلاں کی زمین میں بہنے کا حق ہے یا مجھے فلاں کی زمین میں آمدورفت کا حق ہے یعنی میرا راستہ ہے تو ان تمام صورتوں میں اختلاف کا وہی حکم ہے جو شرب میں مذکور ہوا" یعنی اگر یہ تمام چیزیں بالفعل اب موجود ہوں تو اسی کا قول معتبر ہوگا ورنہ اس کو بینہ سے ثابت کرنا ہوگا کہ یہ

میرا حق ہے تو پھر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔

تنبیہ ...... مجراہ، حق اجراد، مصبّ، ڈالنے کی جگہ یہاں مراد یہ ہے کہ اپنی ضرورت سے جو پانی فاضل ہو اس کو جہاں ڈالے گا وہ مصب ہے (اگر کوئی نہر ہو تو وہی مصب ہوگی) شامی صفحہ ۲۸۵ جلد ۵، ممشی، گذرگاہ، چلنے کی جگہ،،

مشترکہ نہر کے شرکاء آپس میں لڑیں کہ میرا شرب اتنا اور میرا اتنا تو زمینوں کے تناسب سے شرب کو تقسیم کیا جائے

واذا كان نهر بين قوم واختصموا في الشرب كان الشرب بينهم على قدر اراضيهم لان المقصود الانتفاع بسقيها فيتقدر بقدره بخلاف الطريق لان المقصود التطرق وهو في الدار الواسعة والضيقة على نمط واحد.

ترجمہ ...... اور جبکہ نہر ہو ایک قوم کے درمیان اور وہ شرب میں جھگڑا کریں تو شرب ان کے درمیان ان کی زمینوں کے بقدر ہوگا اس لئے کہ مقصود زمین کو سیراب کرنے کے ساتھ فائدہ اٹھانا ہے پس شرب مقدر ہوگا بقدر انتفاع بخلاف راستہ کے اس لئے کہ مقصود راستہ بنانا ہے اور راستہ کشادہ اور تنگ گھر میں ایک ہی طرح کا ہے۔

تشریح مخصوص نہر کے شرکاء آپس میں لڑیں کہ میرا شرب اتنا اور میرا اتنا ہے تو شرب کو ان کے درمیان ان کی زمینوں کے تناسب سے کر دیا جائے گا تاکہ جو مقصد ہے وہ حاصل بھی ہو اور بقدر ضرورت ہو اور اگر راستہ کی مقدار میں جھگڑا ہو تو وہاں یہ طریقہ نہ ہوگا کیونکہ کسی کا گھر کشادہ ہو یا تنگ راستہ تو اس کو گذرنے کے لئے ضرور چاہیے اور راستہ سب کے لئے ایک ہی انداز کا ہوگا یہ نہیں کہ کشادہ گھر والے کو زیادہ اور تنگ والے کو کم ملے۔

شرکاء میں سے جس کی زمین اوپر ہو اور پانی نہ چڑھتا ہو تو بند لگانے کا حق ہے یا نہیں؟

فان كان الاعلى منهم لا يشرب حتى يسكر النهر لم يكن له ذلك لما فيه من ابطال حق الباقين ولكنه يشرب بحصته فان تراضوا على ان يسكر الاعلى النهر حتى يشرب بحصته او اصطلحوا على ان يسكر كل رجل منهم في نوبته جاز لان الحق لهم الا انه اذا تمكن من ذلك بلوح لا يسكر بما ينكبس به النهر من غير تراض لكونه اضرارا بهم

ترجمہ ...... پس اگر ان میں سے اوپر والا اپنی زمین کو سیراب نہ کر سکے یہاں تک نہر میں بند لگائے تو اس کو اس کا حق نہ ہوگا بوجہ اس کے کہ اس میں باقیوں کا حق باطل کرنا ہے لیکن وہ اپنے حصہ کے بقدر زمین سیراب کرے گا پس اگر وہ سب راضی ہو جائیں کہ اوپر والا نہر میں بند لگائے یہاں تک کہ وہ اپنے حصہ کے بقدر سیراب کرے یا سب اس پر اتفاق کر لیں کہ اپنی باری میں ہر ایک بند لگا لیا کرے تو جائز ہے اس لئے کہ حق انہیں کا ہے مگر جب وہ تختہ سے بند لگانے پر قادر ہو تو ایسی چیز سے بند نہ لگائے جس سے نہر پٹ جائے بغیر رضامندی کے اس کے ہونے کی وجہ سے ان کو نقصان پہنچانا۔

تشریح ...... ان شرکاء میں سے جس کی زمین پہلے ہے اور اوپر ہے کہ پانی نہیں چڑھتا اس کے باوجود بھی اس کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ نہر میں

بند لگا کر اپنی زمین سیراب کرے کیونکہ اس میں دیگر شرکاء کا نقصان ہے بلکہ بغیر بند لگائے ہوئے اپنے حصہ کے مطابق سیراب کرنے کا حق ہے۔

ہاں اگر تمام شرکاء راضی ہو کر اجازت دیدیں تو جائز ہے کیونکہ یہ انہیں کا حق ہے لیکن بند ایسی چیز سے لگائے کہ نہر جس سے نہ پٹے مثلاً تختہ وغیرہ سے، مٹی کا بند نہ لگائے ورنہ دیگر شرکاء کو اس کے نکالنے میں دقت ہوگی اور اگر وہ اس پر بھی راضی ہو جائیں تو جائز ہے۔

مخصوص مشترک نہر سے کوئی دوسری نہر کھودنا چاہے تو اپنے ساتھیوں کی اجازت کے بغیر نہیں کھود سکتا

وليس لاحدهم ان يكرى منه نهرا اوينصب عليه رحى ماء الابرضاء اصحابه لان فيه كسر ضفة النهر وشغل موضع مشترك بالبناء الا ان يكون رحى لايضر بالنهر ولا بالماء ويكون موضعها فى ارض صاحبها لانه تصرف فى ملك نفسه ولا ضرر فى حق غيره

ترجمہ...... اور ان میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اس سے نہر کھودے یا نہر پر پن چکی لگائے مگر اپنے ساتھیوں کی رضامندی سے اس لئے کہ اس میں نہر کے کنارے کو توڑنا ہے اور مشترک جگہ کو عمارت میں مشغول کرنا ہے مگر یہ کہ پن چکی نہر اور پانی کو نقصان نہ پہنچائے اور اس کی جگہ اس کے مالک کی زمین میں ہو اس لئے کہ یہ اپنی ملکیت میں تصرف ہے اور اس کے غیر کے حق میں کوئی ضرر نہیں ہے۔

تشریح...... مخصوص مشترک نہر میں سے کوئی دوسری نہر کھودنا چاہتا ہے تو اپنے ساتھیوں کی رضامندی کے بغیر نہیں کر سکتا، اسی طرح نہر مخصوص مشترک کے کنارے پر پن چکی لگانا چاہتا ہے تو اپنے ساتھیوں کی رضامندی کے بغیر نہیں لگا سکتا، کیونکہ اس میں نہر کا کنارا توڑنا پڑے گا نیز پن چکی میں مشترک جگہ کو اپنی عمارت میں گھیر لے گا اور یہ دونوں ممنوع ہیں اور اگر پن چکی ایسی ہو کہ اس سے نہر کو اور اس کے پانی کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا اور اپنی جگہ میں پن چکی لگاتا ہے تو جائز ہے کیونکہ یہ اپنی ملک میں تصرف ہے جس میں کسی کا کوئی نقصان نہیں ہے۔

تنبیہ...... پن چکی، یعنی پانی سے چلنے والی آٹا پینے والی چکی جو پہلے نہر کے کناروں پر لگائی جاتی تھی جہاں جھال وغیرہ ہوتا کہ پانی زور سے پڑے اور پانی کے پریشر سے چکی چلے اب تو چکی بجلی سے اور انجن سے چلائی جاتی ہیں اور وہ پہلا رواج ختم ہو گیا۔

نہر کے نقصان کا مصداق

ومعنى الضرر بالنهر ما بيناه من كسر ضفته وبالماء ان يتغير عن سننه الذى كان يجرى عليه والدالية والسانية نظير الرحى.

ترجمہ...... اور نہر کے نقصان کے وہی معنیٰ ہیں جس کو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی نہر کا کنارہ توڑنا اور پانی کا ضرر یہ ہے کہ وہ اپنی اس روش سے متغیر ہو جائے جس پر وہ جاری تھا اور رہٹ اور چرس پن چکی کے درجہ میں ہے۔

تشریح...... جو ماقبل میں کہا گیا ہے کہ اگر نہر اور پانی کا نقصان نہ ہو تو جائز ہے تو نہر کے نقصان سے یہ مراد ہے کہ اس کا کنارا توڑ دیا جائے۔ اور پانی کے نقصان سے یہ مراد ہے کہ وہ پہلے طریقہ پر نہ بہے اور پن چکی لگانے کا جو حکم ہے وہی حکم رہٹ اور چرس لگانے کا ہے کہ

اگر مضر ہو تو جائز نہیں مگر با جازت۔ اور اگر مضر نہ ہو اور اپنی جگہ میں ہو تو جائز ہے۔

مخصوص نہر پر پل بنانے کا حکم

ولا يتخذ عليه جسرا ولا قنطرة بمنزلة طريق خاص بين قوم

ترجمہ...... اور نہ بنائے اس پر پل کسی قوم کے درمیان طریق خاص کے درجہ میں۔

تشریح...... اسی طرح کسی شریک کو حق نہیں ہے کہ نہر مخصوص مشترک پر لکڑی وغیرہ کا یا پختہ پل بنائے جیسے وہ راستہ جو چند آدمیوں کے درمیان مشترک ہو ان میں سے کسی کو یہ حق نہیں کہ راستہ میں تصرف کرے ایسے ہی یہاں البتہ اگر شرکاء راضی ہوں تو جائز ہے۔

شرکاء کی اجازت سے مشترکہ نہر سے ایک نہر نکالی اب اپنی نہر پر پل بنانا چاہے تو حق حاصل ہے

بخلاف ما اذا كان لواحد نهر خاص يأخذ من نهر خاص بين قوم فاراد ان يقنطر عليه ويستوثق منه له ذلك او كان مقنطرا مستوثقا فاراد ان ينقض ذلك ولا يزيد ذلك في اخذ الماء حيث يكون له ذلك لانه يتصرف في خالص ملكه وضعا ورفعا ولا ضرر بالشركاء باخذ زيادة الماء

ترجمہ...... بخلاف اس صورت کے جبکہ کسی کی خاص نہر ہو جو کسی قوم کے درمیان خاص نہر سے لی ہے پس اس نے ارادہ کیا کہ اس پر پل بنائے اور اس کو مضبوط کرے تو اس کو اس کا حق ہے یا وہ مضبوط پل تھا تو اس نے اس کو توڑنے کا ارادہ کیا اور یہ پانی لینے میں اضافہ نہیں کرتا تو اس کو اس کا حق ہوا اسلئے کہ وہ خاص اپنی ملکیت میں تصرف کرتا ہے باعتبار بنانے اور اکھاڑنے کے اور شرکاء کا کوئی ضرر نہیں پانی کی زیاتی کو لینے میں۔

تشریح...... زید نے ایک مشترک خاص نہر سے ان کی اجازت سے ایک نہر نکالی اب وہ اپنی نہر پر پل بنانا چاہتا ہے تو چونکہ اس میں کسی کا کوئی نقصان نہیں ہے تو یہ جائز ہے یا پہلے سے اس پر پل تھا اس کو ہٹانا چاہتا ہے تو بھی جائز ہے کیونکہ اس میں کسی کا کوئی نقصان نہیں ہے وہ اپنی ملک میں تصرف کر رہا ہے جبکہ ایسا کرنے میں پانی کی آمد میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا لہذا وضع بنانا (نفع اٹھانا) میں اس کو اختیار ہے۔

نہر کا منہ کشادہ کرنے کی اجازت نہیں ہے

ويمنع من ان يوسع فم النهر لانه يكسر ضفة النهر ويزيد على مقدار حقه في اخذ الماء

ترجمہ...... اور اس کو منع کیا جائے گا نہر کا منہ کشادہ کرنے سے اس لئے کہ وہ توڑے گا نہر کا کنارا اور اضافہ کرے گا اپنے حق کی مقدار پر پانی لینے میں۔"

تشریح...... یعنی مذکورہ اشیاء سے تو اس کو روکا نہیں گیا تھا لیکن اگر وہ اپنی نہر کا منہ چوڑا کرنا چاہے تو اس سے اس کو منع کیا جائے گا کیونکہ یہ غاصب ہے دوسروں کے حقوق ضائع کرنے والا ہے۔

جب تقسیم سوراخوں کے ذریعہ ہوتو یہی حکم ہوگا

وكــــذا اذا كــــانــــت الــــقســــمة بــــالــــكــــوى

ترجمہ ــــ اور ایسے ہی جبکہ بٹوارہ موریوں کے ذریعہ سے ہو۔

تشریح ــــ نہر کا ان کے درمیان بٹوارہ موریوں کے ذریعہ سے ہوا تھا جیسے ہمارے یہاں ہے تو کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی موری کشادہ کرے۔

کوئی شریک تختہ کو نہر کے منہ سے پیچھے لگانا چاہے تو کیا حکم ہے

وكـذا اذا اراد ان يؤخـرهـا عـن فم النهر فيجعلها في اربعة اذرع منه لاحتباس الماء فيه فيزداد دخول الماء

ترجمہ......اور ایسے ہی جبکہ ارادہ کیا کہ موری کو پیچھے ہٹائے نہر کے منہ سے پس اس کو کر دے نہر کے منہ سے چار ہاتھ پیچھے (اس کو اس کا حق نہ ہوگا) اس میں پانی کے محبوس ہونے کی وجہ سے پس بڑھ جائے گا پانی کا دخول۔

تشریح ــــ کوئی شریک اپنے تختہ کو نہر کے منہ سے چار ہاتھ پیچھے لگانا چاہتا ہے تو اس کو اس کا حق نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس میں پانی کی رفتار میں اضافہ ہوگا اور وہ اپنے حق سے زیادہ لینے والا ہوگا۔

شریک سوراخ کو جس جگہ سے آگے پیچھے کئے بغیر اوپر نیچے کرنا چاہے تو حق حاصل ہے

بخلاف ما اذا اراد ان يسفل كواه اويرفعها حيث يكون له ذلك في الصحيح لان قسمة الماء في الاصل باعتبار سعة الكوة وضيقها من غير اعتبار التسفل والترفع هو العادة فلم يكن فيه تغيير موضع القسمة

ترجمہ......بخلاف اس صورت کے جبکہ ارادہ کیا اس نے کہ اپنی موری کو نیچی یا اوپر کر دے اس حیثیت سے کہ صحیح قول کے مطابق اس کا اس کو حق ہے اس لئے کہ اصل میں پانی کا بٹوارہ موری کی کشادگی اور اس کی تنگی کے اعتبار سے ہے تسفل اور ترفع کا اعتبار کئے بغیر عادت یہی ہے تو اس میں قسمت کی جگہ کو بدلنا نہیں ہے۔

تشریح......شریک کی موری، جس جگہ ہے وہاں سے اس کو آگے پیچھے کئے بغیر اوپر یا نیچے کرنا چاہتا ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ یہاں پانی کا بٹوارہ دراصل موری کی کشادگی اور تنگی کے مطابق ہے، جس میں وہ کچھ اضافہ نہیں کر رہا ہے بلکہ جس جگہ ہے اس سے کچھ بلند یا نیچے کرنا چاہتا ہے تو اس میں بٹوارہ کی جگہ کا **تغیر و تبدل** نہیں ہے لہذا یہ جائز ہے۔

سوراخوں کے ذریعہ سے بٹوارہ ہوا ایک شریک ایام کے ذریعے بٹوارہ چاہے تو یہ حق نہیں ہے

ولـو كـانـت الـقسـمة وقعت بالكوى فاراد احدهم ان يقسم بالايام ليس له ذلك لان القديم يترك على قــدمــه لــظــهــور الــحــق فــيــه

ترجمہ......اور اگر بٹوارہ موریوں کے ذریعہ واقع ہوا ہو پس ان میں سے ایک نے ارادہ کیا کہ ایام کے ذریعہ بٹوارہ ہو تو اس کو اس کا حق

نہیں ہے اس لئے کہ پرانی چیز کو اس کی قدامت پر چھوڑ دیا جاتا ہے اس میں حق کے ظاہر ہونے کی وجہ سے

تشریح ...... پہلے سے پانی کا بٹوارہ موریوں سے ہوا ہے اور ہر ایک کے کھیت میں آنے کے لئے نہر میں موری لگائی ہوئی ہے اب اگر کوئی یہ چاہے کہ بجائے اس کے بٹوارہ ایام سے ہو جائے کہ ایک دن پوری نہر وہ چلائے اور ایک دن وہ تو اس کو اس کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ جو دستور پہلے سے مقرر ہو چکا ہے اب اس کو توڑا نہیں جائیگا۔ البتہ اگر سب شرکاء راضی ہو جائیں تو جائز ہے۔

تنبیہ ...... ہمارے یہاں یہ صورت ممکن نہیں اور نہ منجانب حکومت اس کی اجازت ہے پھر ہمارے یہاں ایسا کرنے میں نقصان عظیم کا خطرہ ہے، کما لا یخفی۔

جس کا نہر مخصوص میں مخصوص سوراخ ہو تو اسے بڑا کرنے کی اجازت نہیں ہے

ولو كان لكل منهم كوى مسماة في نهر خاص ليس لواحد ان يزيد كوة وان كان لايضر باهله لان الشركة خاصة بخلاف ما اذا كانت الكوى في النهر الاعظم لان لكل منهم ان يشق نهرا منه ابتداء فكان له ان يزيد في الكوى بالطريق الاولى.

ترجمہ ...... اور اگر ان میں سے سب کے لئے نہر خاص میں چند موریاں ہوں تو کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ موری میں اضافہ کرے اگر چہ وہ اس کے اہل کو مضر نہ ہو اس لئے کہ شرکت خاص ہے، بخلاف اس صورت کے جبکہ موریاں بڑی نہر میں ہوں اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کو ابتداء یہ حق تھا کہ اس سے نہر نکالیں تو اس کے لئے موریوں میں اضافہ کا بدرجۂ اولیٰ حق ہوگا۔

تشریح ...... نہر خاص میں چند موریاں لگی ہیں ان میں سے کوئی یہ چاہے کہ اپنی زمین میں آنے والی موری کو زیادہ کرے یعنی ایک اور لگالے یا پہلی کو نکال کر دوسری کشادہ وہاں فٹ کرے تو یہ جائز نہیں ہے خواہ شرکاء کو مضر ہو یا نہ ہو اس لئے کہ یہ شرکت خاصہ ہے، جس میں شرکاء کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا جائز ہی نہیں ہوتا البتہ بڑی نہر میں ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اس میں سے تو ہر ایک کو نہر کھود کر لانے کا حق تھا تو موری وسیع کرنے کا حق بدرجۂ اولیٰ ہوگا۔

تنبیہ ...... ہمارے دیار میں نہر میں اگر کوئی اپنی موری وسیع کرے گا تو جیل ہو جائے گی کیونکہ یہ جرم ہے اور پہلے بتا چکے ہیں کہ ہمارے یہاں جملہ نہروں کی مالک حکومت ہے افراد کو بعوض حق انتفاع ہے۔

شرکاء میں سے کوئی شریک نہر کا پانی دوسری زمین میں لے جانا چاہے جس کا شرب اس نہر میں نہیں، اجازت نہیں ہوگی

وليس لاحد من الشركاء في النهر ان يسوق شربه الى ارض له اخرى ليس لها في ذلك شرب لانه اذا تقادم العهد يستدل به على انه حقه

ترجمہ ...... اور شرکاء نہر میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے شرب کو اپنی اس دوسری میں لیجائے جس کا اس نہر میں شرب نہیں ہے اس لئے کہ جب زمانہ پورا ہو جائے گا تو وہ اس سے اس بات پر استدلال کرے گا کہ یہ اس کا حق ہے۔

تشریح ...... اگر شرکاء میں سے کوئی شریک نہر کا پانی اپنی دوسری زمین میں لے جائے جس کا شرب اس نہر میں نہیں ہے تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ورنہ کچھ زمانہ گذرنے کے بعد وہ کہے گا کہ یہ تو میرا حق ہے لہذا اس کو پہلے ہی روک دیا جائیگا۔

تنبیہ ...... لیکن اگر شرکاء راضی ہو جائیں اور اجازت دیں تو جائز ہے۔

اگر پہلی زمین بھر جائے اسی سے دوسری زمین کو لگانا چاہے تو بھی جائز نہیں

وکذا اذا اراد ان یسوق شربه فی ارضه الاولی حتی ینتهی الی هذه الارض الاخری لانه یستوفی زیادة علی حقه اذ الارض الاولی تنشف بعض الماء قبل ان یسقی الاخری

ترجمہ ...... اور ایسے ہی جب کہ ارادہ اس نے کیا کہ اپنے شرب کو اپنی پہلی زمین میں لیجائے یہاں تک وہ پہنچ جائے اس دوسری زمین تک اس لئے کہ وہ اپنے حق سے زیادہ وصول کریگا اس لئے کہ پہلی زمین کچھ پانی جذب کرے گی اس سے پہلے کہ وہ دوسری کو سیراب کرے۔

تشریح ...... کسی کی دو زمینیں ہیں ان میں سے ایک کا شرب اس نہر پر ہے اور دوسری کا نہیں تو دوسری میں پانی لیجانا جائز نہیں ہے لیکن اگر اس نے پہلی زمین کو اتنا بھر دیا کہ پھر اس سے دوسری زمین کو بھر سکے یہ بھی جائز نہیں ہے کیونکہ اس کا حق ایک زمین کو بھرنے کا تھا اور اس نے دو زمینوں کو بھر لیا ہے کیونکہ پہلی زمین اپنے اندر پانی جذب کرے گی اس کے بعد دوسری کی جانب آئیگا خلاصہ کلام اول اور یہ دونوں صورتیں جائز نہیں ہیں۔

تنبیہ ...... لیکن اگر اس نے پہلی زمین بھر کر نہر کا دہانہ بند کر دیا اور پھر اس نے اس پانی سے دوسری زمین کو سیراب کیا تو جائز ہے اس لئے کہ اس نے اس وقت اپنے حق سے زیادہ نہیں لیا اور اگر دہانہ بند نہ کیا ہو تو جائز نہیں ہے۔ کفایہ شامی ص ۲۸۶ ج ۵

مسئلہ مذکورہ کی نظیر

وهو نظیر طریق مشترک اذا اراد احدهم ان یفتح فیه بابا الی دار اخری ساکنها غیر ساکن هٰذه الدار التی مفتحها فی هذا الطریق

ترجمہ ...... اور یہ مشترک راستہ کی نظیر ہے جبکہ ارادہ کرے ان میں سے ایک کہ کھولدے اس میں دروازہ دوسرے اس گھر کی جانب جس کا رہنے والا اس گھر کے رہنے والے کے علاوہ ہے جس کا دروازہ اس راستہ کی جانب ہے۔

تشریح ...... ایک مشترک راستہ ہے جس میں مثلاً آدمی شریک ہیں ان میں سے ایک زید ہے جس کے دو گھر ہیں ایک کا دروازہ اسی راستہ پر ہے اور دوسرے مکان کا دروازہ اس راستہ میں نہیں ہے اور اس میں زید نے کسی اور کو آباد کر رکھا ہے اب زید چاہتا ہے کہ اس کا راستہ بھی یہی راستہ ہو جائے اور اس کا دروازہ، اسی راستہ پر کھول دیا جائے تو زید کو یہ حق نہ ہوگا کیونکہ مشترک راستہ میں گذرنے والوں کی تعداد بڑھ جائے گی البتہ اگر اس میں رہنے والا کوئی اور نہ ہو تو زید کو دروازہ کھولنے کا حق ہے کیونکہ اس میں گذرنے والوں کی تعداد میں کچھ اضافہ نہ ہوگا۔

اسی طرح مذکورہ دوسری زمین کا اس نہر میں جب شرب نہیں ہے تو زید کو حق نہیں ہے کہ اس کا پانی وہاں لیجائے تاکہ اراضی میں اضافہ

نہ ہو اور وہ زمین اس میں داخل نہ ہو سکے جس کا اس میں حق نہیں ہے۔

اوپر کی زمین میں رہنے والا شریک بعض سوراخوں کو بند کرنا چاہے تو اسے یہ حق حاصل نہیں

ولو اراد الاعلی من الشریکین فی النهر الخاص وفیه کوی بینهما ان یسد بعضها دفعا لفیض الماء عن ارضه کیلا تنزل لیس له ذلک لما فیه من الضرر بالاخر

ترجمہ۔۔۔۔۔ اور اگر ارادہ کیا نہر خاص میں دو شریکوں میں سے ایک نے اور اس میں ان کے درمیان موریاں ہیں یہ کہ ان میں سے بعض کو بند کر دے اپنی زمین سے پانی بہنے کو دور کرنے کے لئے تا کہ زمین نمناک نہ ہو جائے تو اس کو اس کا حق نہ ہوگا بوجہ اس کے کہ اس میں دوسرے کا ضرر ہے۔

تشریح۔۔۔۔۔ مبسوط میں صورت مسئلہ یہ مذکور ہے کہ ایک بڑی نہر میں دو آدمیوں کے لئے پانچ موریاں لگی ہوتی ہیں ان میں سے ایک کی زمین اوپر اور دوسرے کی نیچے ہے اب اوپر والا چاہتا ہے کہ ان موریوں میں سے ایک یا دو کو بند کر دے کیونکہ پانی کی کثرت کی وجہ سے زمین نمناک ہوتی ہے تو اس کو اس کا حق نہیں ہے کیونکہ یہ مکان مشترک میں اپنے ساتھی کی رضامندی کے بغیر تصرف ہے تو یہ ایسے ہی جائز نہیں ہے جیسے موری کو کشادہ کرنے کا حق نہیں ہے۔

سوراخوں کے ذریعے تقسیم کو ایام کی تقسیم میں تبدیل کرنے کا حق نہیں

وکذا اذا اراد ان یقسم الشرب مناصفة بینهما لان القسمة بالکوی تقدمت الا ان یتراضیا لان الحق لهما وبعد التراضی لصاحب الاسفل ان ینقض ذلک وکذا الورثة من بعده لانه اعارة الشرب فان مبادلة الشرب بالشرب باطلة

ترجمہ۔۔۔۔۔ اور ایسے ہی جبکہ ارادہ کیا (ان میں سے ایک نے) کہ شرب کو آدھا آدھا بانٹ لیں (تو جائز نہیں ہے) اس لئے کہ موریوں سے بٹوارہ مقدم ہو چکا ہے مگر یہ کہ وہ دونوں راضی ہو جائیں اس لئے کہ حق ان دونوں کا ہے اور راضی ہونے کے بعد اسفل والے کو حق ہے کہ اس کو توڑ دے اور ایسے ہی اس کے ورثہ کو حق ہے اس کے بعد اس لئے کہ یہ اعارۂ شرب ہے اس لئے کہ شرب کا شرب سے تبادلہ باطل ہے۔

تشریح۔۔۔۔۔ دو شریک ہیں ان کی ایک نہر ہے جس میں دونوں نے اپنی اپنی موریاں لگا رکھی ہیں اب اوپر والا کہتا ہے کہ باری اس طرح طے کر لیں آٹھ دن پوری نہر تم چلاؤ اور آٹھ دن میں تو صاحب اعلیٰ کو اس کا حق نہیں ہے کیونکہ بٹوارہ پہلے سے موریوں کے ذریعہ ہو چکا ہے البتہ اگر دوسرا شریک بھی راضی ہو تو جائز ہے۔

مگر شرب کا شرب سے تبادلہ تو باطل ہے تو اس کو اعارہ قرار دیا جائے گا اور اعارہ معیر جب چاہے رجوع کرے لہذا صاحب اسفل کو حق ہوگا کہ جب چاہے اس معاہدہ سے رجوع کرے اور اس کے مرنے کے بعد اس کے ورثہ کا بھی یہ حق باقی رہے گا کہ جب چاہیں اس معاہدہ کو توڑ کر حسب سابق بٹوارہ پر عمل کریں۔

پہلے مسئلہ کی دلیل

والشرب مما یورث ویوصی بالانتفاع بعینه بخلاف البیع والهبة والصدقة والوصیة بذلک یعنی بهذه العقود حیث لا تجوز العقود اما للجهالة اوللغرر اولانه لیس بمال متقوم حتی لا یضمن اذا سقی من شرب غیره واذابطلت العقود فالوصیة بالباطل باطلة.

ترجمہ...... اور شرب ان چیزوں میں سے ہے جو میراث ہوتا ہے اور اس کے عین سے انتفاع کی وصیت کی جاتی ہے بخلاف بیع ہبہ اور صدقہ کے اور بخلاف ان عقود کی وصیت کے کہ یہ عقود جائز نہ ہوں گے جہالت یا دھوکہ یا مال متقوم نہ ہونے کی وجہ سے یہاں تک کہ ضامن نہیں ہوتا اگر غیر کے شرب سے سیراب کرے اور جب یہ عقود باطل ہوئے تو باطل کی وصیت بھی باطل ہے۔

تشریح...... یہ ابتدائی مسئلہ بھی ہوسکتا ہے اور پہلے مسئلہ کی دلیل بھی ہوسکتی ہے۔ بہر حال شرب کے اندر میراث جاری ہوتی ہے اور اس کے عین سے انتفاع کی وصیت بھی جائز ہے کہ فلاں اس سے دو دن سیراب کرے گا اور باقی دنوں میں میرے ورثہ البتہ شرب کے بیچنے کی وصیت کرنا باطل ہے کیونکہ جب شرب کی بیع اور ہبہ اور صدقہ کرنا کچھ بھی جائز نہیں بلکہ سب باطل ہے تو باطل کی وصیت بھی باطل ہے اور شرب کی بیع جائز نہ ہونے کی وجہ یا تو جہالت ہے یا دھوکہ ہے کہ معلوم نہیں کتنا پانی آئے گا یا یہ ہے کہ یہ مال متقوم نہیں ہے اور مال متقوم نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے شرب سے اپنا کھیت سیراب کرلیا تو اس پر کچھ ضمان آتا تو جب یہ سب عقود ہوئے تو ان کی وصیت بھی باطل ہے۔

تنبیہ...... فتویٰ اسی پر ہے کہ ضمان واجب نہیں، لیکن جس کے شرب سے سیراب کیا ہے اس کو چاہئے کہ مقدمہ بادشاہ تک لیجائے تا کہ اس کی کچھ تادیب کی جاسکے اور اگر اس نے چند مرتبہ ایسا کیا تو بادشاہ اس کی تادیب کرے پٹائی اور قید کے ذریعہ اگر اس میں مصلحت سمجھے۔ مجمع الانہر ص۵۴۳ ج۲

شرب کو بطور مہر مقرر کیا گیا تو یہ تسمیہ درست نہیں، مہر مثل واجب ہے

وکذا لا یصلح مسمی فی النکاح حتی یجب مهر المثل ولا فی الخلع حتی یجب رد ما قبضت من الصداق لتفاحش الجهالة ولا یصلح بدل الصلح عن الدعوی لانه لا یملک بشیء من العقود

ترجمہ...... اور ایسے ہی شرب نکاح میں مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا یہاں تک کہ مہر مثل واجب ہوگا اور نہ خلع میں بدل بننے کی یہاں تک کہ اس مہر کو لوٹانا واجب ہوگا جو وہ قبضہ کرچکی ہے جہالت فاحش ہونے کی وجہ سے اور نہ دعویٰ کا بدل صلح بننے کی اس لئے کہ شرب عقود میں سے کسی سے بھی مملوک نہیں ہوگا۔

تشریح...... اور شرب کو مہر مقرر کیا گیا تو یہ تسمیہ درست نہ ہوگا اور مہر مثل واجب ہوگا اسی طرح اگر خلع میں شرب کو بدل مقرر کیا گیا تو یہ تسمیہ درست نہیں اور مقبوضہ مہر کی واپسی ضروری ہوگی اس لئے کہ شرب میں بہت جہالت ہے کیونکہ پانی کی مقدار آنے کی جہالت نہیں ہے اسی طرح اگر قصاص کے علاوہ مدعی نے زید پر کوئی دعویٰ کیا اور زید نے شرب پر مصالحت کرلی تو یہ مصالحت نہیں ہوئی کیونکہ شرب میں بدل بننے کی صلاحیت نہیں ہے اور نہ شرب میں یہ صلاحیت ہے کہ کسی عقد کی وجہ سے مملوک بن سکے، لہذا مدعی اپنے دعویٰ پر ہے۔

تنبیہ..... اگر قصاص کے دعویٰ میں شرب پر مصالحت کی گئی تو قصاص تو ساقط ہو جائے گا اس لئے کہ سقوطِ قصاص کے لئے قبول درکار ہے نہ کہ مقبول اور قبول پایا گیا ہے۔

صاحب شرب کے قرض میں شرب کو بیچا نہیں جائے گا

ولا يباع الشرب في دين صاحبه بعد موته بدون ارض كما في حال حياته وكيف يصنع الامام الاصح ان يضم الى ارض لا شرب لها فيبيعها باذن صاحبها ثم ينظر الى قسمة الارض مع الشرب وبدونه فيصرف التفاوت الى قضاء الدين وان لم يجد ذلك اشترى على تركة الميت ارضا بغير شرب ثم يضم الشرب اليها وباعهمافيصرف الثمن الى ثمن الارض والفاضل الى قضاء الدين واذا سقى الرجل ارضه اومخرها ماء اى ملاها فسال من مائها في ارض رجل فغرقها اونزت ارض جاره من هذا الماء لم يكن عليه ضمانها لانه غير متعد فيه والله اعلم.

ترجمہ..... اور شرب کو بیچا نہیں جائے گا صاحب شرب کے قرض میں اس کی موت کے بعد بغیر زمین کے جیسا کہ اس کی زندگی میں اور امام کیسے کرے تو اصح یہ ہے کہ شرب کو ایسی زمین کی طرف ملا دے جس کے لئے شرب نہ ہو پھر ان دونوں کو فروخت کر دے صاحب زمین کی اجازت سے پھر دیکھے زمین کی قیمت شرب کے ساتھ اور بغیر شرب کے پس تفاوت کو قرض ادا کرنے کی جانب صرف کیا جائے اور اگر امام ایسی زمین نہ پائے تو میت کے ترکہ کے اوپر بغیر شرب کی زمین خریدے پھر اس کی طرف شرب کو ملا دے اور ان دونوں کو فروخت کر دے پس ثمن کو زمین کے ثمن کی جانب صرف کیا جائے اور فاضل قرض ادا کرنے کی جانب اور کسی شخص نے اپنی زمین سیراب کی یا اس کو پانی سے بھر دیا پس اس زمین کا پانی دوسرے شخص کی زمین کی طرف بہا پس اس کو غرق کر دیا یا اس کے پڑوسی کی زمین نمناک ہوگئی اس پانی سے تو اس پر اس کا ضمان نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ اس میں تعدی کرنے والا نہیں ہے واللہ اعلم۔

تشریح..... ماقبل میں بتایا جا چکا ہے کہ تنہا شرب کی بیع جائز نہیں ہے لہٰذا اگر کوئی شخص مر جائے اور تنہا شرب چھوڑ کر مرے اور اس کے ذمہ قرض ہو تو شرب کی بیع اب بھی جائز نہیں تو اب امام کیا کرے

اور کیسے قرض ادا ہو تو مصنفؒ نے فرمایا کہ اس کی دو ترکیب ہیں۔

۱) اس کے برابر میں کسی کی ایسی زمین دیکھے جس کے لئے شرب نہ ہو اور امام اس شرب کو اس زمین سے ملا دے اور زمین والے کی اجازت سے زمین کو مع شرب کے فروخت کر دے اب غور کیا جائے کہ بغیر شرب کے زمین کی کیا قیمت تھی اور شرب کے ساتھ کیا قیمت ہے مثلاً شرب کے ساتھ زمین کی قیمت ۵۰۰ روپے ہیں اور بغیر شرب کے تین سو روپے تھی تو تین سو روپے زمین والے کے اور دو سو کو قرض ادا کرنے میں صرف کرے۔

۲) امام میت کے ترکہ پر کوئی ایسی زمین خریدے جس کے لئے شرب نہ ہو اور اس شرب کو اس زمین کے ساتھ ملا دے پھر ان دونوں کو فروخت کر دے تو زمین کا ثمن وہاں دے جہاں سے زمین خریدنے کے لئے رقم اٹھائی ہے اور باقی سے میت کا قرضہ ادا کرے ایک شخص نے اپنی زمین کو پانی سے سیراب کر دیا پھر اس زمین سے پانی ٹوٹ کر دوسرے کی زمین میں پہنچ گیا اور اس کو نقصان پہنچا دیا تو

جس نے اپنی زمین میں پانی بھرا تھا اس پر کوئی ضمان نہیں ہے کیونکہ اس کی جانب سے تعدی نہیں پائی گئی اس لئے کہ اس کا مقصد اپنی زمین کو سیراب کرنا تھا نہ کہ دوسرے کی زمین کو بھرنا۔

تنبیہ..... اس لئے کہ اول کا فعل سبب ہے اور سبب پر ضمان واجب ہونے کے لئے تعدّی شرط ہے اور تعدّی ہے نہیں لہذا ضمان واجب نہ ہوگا۔

لیکن یہ جب ہے جبکہ اس نے اپنی باری میں بھرا ہو اور اپنے حق کے بقدر بھرا ہو اور اگر اپنی باری میں نہیں بھرا یا اپنے حق سے زیادہ بھرا بالفاظ دیگر جبکہ اس نے غیر معتاد طریقہ پر بھرا تو یہ تعدّی ہے۔ لہذا اب اس پر ضمان واجب ہوگا وعلیہ الفتویٰ۔

مجمع الانہر ص ۵۴۳ ج ۲ سکب الانہر ص ۴۹۷ ج ۲ در مختار ص ۲۸۲ ج ۵

کتاب الاشربة

ترجمہ...... یہ کتاب شرابوں کے احکام کے بیان میں ہے

تشریح...... مسائل شرب کے بعد کتاب الاشربہ کو بیان فرمایا کیونکہ دونوں میں اشتراک لفظی ہے گویا دونوں ایک درخت کی شاخیں ہیں اور شرب کے حلال ہونے کی وجہ سے اس کو مقدم کیا گیا اور اشربہ کو مؤخر اس لئے کیا کہ اس میں کچھ حرام ہیں۔

شراب کا شرعی معنیٰ

سمی بها وهی جمع شراب لما فيه من بيان حكمها

ترجمہ...... نام رکھا گیا اس کتاب کا اسکے ساتھ (الاشربہ کے ساتھ) حالانکہ اشربہ شراب کی جمع ہے بوجہ اس کے کہ اس میں انواع اشربہ کے حکم کا بیان ہے۔

تشریح...... شراب دراصل اس چیز کو کہتے ہیں جو پی جائے پانی، شربت، شہد وغیرہ اور اصطلاح شرع میں شراب وہ ہے جو نشہ لائے اور مست و بیہوش کر دے۔

رہا مصنفؒ کی اس عبارت کا مطلب تو وہ یہ ہے کہ یہاں یہ ایک سوال ہو سکتا ہے کہ اس جگہ کتاب کا عنوان کیوں دیا جبکہ کتاب اسکو کہتے ہیں جس میں مختلف الانواع احکام کا بیان ہو اور اشربہ تو شراب کی جمع ہے جس میں یہ پہلو غیر محسوس ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ اشربہ کی انواع بہت ہیں اور ان سب انواع کے احکام کا اس میں بیان ہے لہذا کتاب کا عنوان دینے کی گنجائش ہے اس جگہ ملا سعدی چلپیؒ نے اس سے ملتا جلتا جواب دیا ہے اور صاحب نتائج نے اس پر خوب کلام کیا ہے۔

شراب کی چار قسموں کا بیان

قال الاشربة المحرمة اربعة الخمر وهي عصير العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد والعصير اذا طبخ حتى يذهب اقل من ثلثيه وهو الطلاء المذكور في الجامع الصغير ونقيع التمر وهو السكر ونقيع الزبيب اذا شتد وغلا

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا جو شرابیں حرام ہیں وہ چار ہیں، (۱) خمر اور یہ انگور کا شیرہ ہے جبکہ جوش مارے اور تیز ہو جائے اور جھاگ مارے (۲) شیرہ انگور جبکہ پکا دیا جائے۔ یہاں تک کہ اس کے دو ثلث سے کم ختم ہو جائے اور یہ وہی طلاء ہے جو جامع صغیر میں مذکور ہے (۳) اور نقیع التمر اور یہ سکر ہے (۴) اور نقیع الزبیب جبکہ تیز ہو جائے اور جوش مارے۔

تشریح...... مصنفؒ نے یہاں شرابوں کی چار اقسام کا ذکر فرمایا ہے اور یہ چاروں وہ ہیں جو حرام ہیں اول انگور کی کچی شراب جبکہ وہ جوش مارنے لگے اور اشتد اد سے مراد یہ ہے کہ وہ اس قابل ہو جائے کہ مسکر ہو جائے اور اسی کو خمر کہتے ہیں۔ دوسری قسم طلاء یعنی انگور کا شیرہ جبکہ اس کو پکا دیا جائے اور اس میں سے ۲/۳ سے کچھ کم ختم ہو جائے، لیکن محیط میں ہے کہ طلاء ثلث کو کہتے ہیں یعنی جس کا دو ثلث ختم ہو جائے اور

جس کا دوثلث ختم نہ ہو بلکہ ہو تو اس کو باذق کہتے ہیں۔ مجمع الانہر ص۵۴۴ ج۲

تیسری قسم، سکر ہے یعنی پانی میں چھوارے ڈالدیئے گئے ہوں اور پانی پکایا نہ گیا ہو جبکہ وہ جوش مارنے لگے اور جھاگ مارنے لگے

چوتھی قسم، نقیع الزبیب یعنی کشمش کو پانی میں ڈال دیا گیا ہو اور اس میں جوش واشتداد پیدا ہو جائے۔

دس ابحاث میں سے پہلی بحث......خمر کا مصداق

اما الخمر فالكلام فيها في عشرة مواضع احدها في بيان مائيتها وهي النى من ماء العنب اذا صار مسكرا وهٰذا عندنا وهو المعروف عند اهل اللغة واهل العلم

ترجمہ...... بہرحال خمر پس اس میں دس جگہ میں گفتگو ہے ان میں سے ایک اس کی مائیت کا بیان ہے اور یہ انگور کا کچا پانی ہے جبکہ وہ مسکر ہو جائے اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور اہل لغت اور اہل علم کے درمیان یہی معروف ہے۔

تشریح...... اولاً مصنفؒ خمر کے بارے میں گفتگو فرمائیں گے فرماتے ہیں کہ خمر کے اندر دس مباحث ہیں بحث اول میں اس کی مائیت کا بیان ہے۔ پھر اس کی ماہیت بتائی کہ انگور کا کچا پانی جبکہ وہ مسکر ہو جائے اس کو خمر کہتے ہیں اس کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو شروب بنائی جائے اس کو خمر نہیں کہا جائے گا اہل لغت اور اہل علم کے درمیان یہی معروف ہے کہ خمر فقط اسی کو کہتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ اور اصحاب ظاہر کا نقطہ نظر

وقال بعض الناس هو اسم لكل مسكر لقوله عليه السلام كل مسكر خمر و قوله عليه السلام الخمر من هاتين الشجرتين واشار الى الكرمة والنخلة ولانه مشتق من مخامرة العقل وهو موجود في كل مسكر.

ترجمہ...... اور بعض لوگوں نے کہا کہ خمر نام ہے ہر مسکر کا نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ ہر مسکر حرام ہے اور نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ خمر ان دونوں درختوں سے ہوتی ہے اور اشارہ فرمایا انگور اور کھجور کی جانب اور اس لئے کہ خمر مخامرۃ العقل سے مشتق ہے اور یہ معنی ہر مسکر میں موجود ہیں۔

تشریح...... ائمہ ثلاثہؒ اور اصحاب ظاہر کا یہ کہنا ہے کہ ہر مسکر خمر ہے انگور سے بنے یا کسی اور چیز سے اس فریق نے اپنے دعوی پر تین دلیلیں پیش کی ہیں:

۱- حدیث، کل مسکر خمر۔

۲- حدیث، الخمر من هاتين الشجرتين، کہ ان دونوں درختوں سے جو بنے وہ خمر ہے یعنی انگور اور کھجور سے اس سے بھی معلوم ہوا کہ یہ خمر کا اطلاق انگوری شراب کے علاوہ اور کے اوپر بھی ہوتا ہے۔

۳- خمر مشتق ہے مخامرة العقل سے، یعنی عقل کا مستور ومغلوب ہو جانا اور یہ کیفیت ہر شراب سے ہوتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ ہر مسکر خمر ہے۔

احناف کے دلائل

ولنا انه اسم خاص باطباق اهل اللغة فيما ذكرنا ولهٰذا اشتهر استعماله فيه وفي غيره غيره ولان حرمة الخمر قطعية وهي في غيرها ظنية

ترجمہ...... اور ہماری دلیل یہ ہے کہ خمر مخصوص نام ہے اس چیز کا جو ہم نے ذکر کیا ہے اہل لغت کے اتفاق کے ساتھ اور اسی وجہ سے مشہور ہے اس کا استعمال خمر میں اور اس کے غیر میں اس کا غیر ہے اور اس لئے کہ خمر کی حرمت قطعی ہے اور حرمت غیر خمر میں ظنی ہے۔

تشریح...... یہ ہماری دلیلیں ہیں

۱- اہل لغت کا اتفاق ہے کہ خمر صرف انگوری شراب ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ خمر کا استعمال اسی انگوری شراب میں معروف و مشہور ہے اور اس کے علاوہ جو دیگر شراب ہیں ان کے لئے اور نام ہیں جیسے سکر، نقیع وغیرہ۔

۲- خمر کی حرمت قطعی اور غیر خمر کی حرمت ظنی ہے اگر انگوری شراب کے علاوہ دیگر شراب کو خمر کہا جائے گا تو پھر اس کی حرمت قطعی ماننی ہوگی حالانکہ یہ بے دلیل ہے۔

فریق مخالف کی تیسری دلیل کا جواب

وانما سمي خمرا لتخمره لا لمخامرته العقل على ان ما ذكرتم لا ينافي كون الاسم خاصا فيه فان النجم مشتق من النجوم وهو الظهور ثم هو اسم خاص للنجم المعروف لا لكل ما ظهر و هٰذا كثير النظير

ترجمہ...... اور خمر کا نام خمر رکھا گیا ہے اس کی قوت کی وجہ سے نہ کہ اس کے عقل کو چھپانے کی وجہ سے علاوہ اس بات کے جو تم نے ذکر کیا ہے وہ نام کے مخصوص ہونے کے منافی نہیں خمر کے اندر اس لئے کہ نجم مشتق ہے نجوم سے جو ظہور کے معنی میں ہے پھر نجم ایک معروف ستارہ کا نام ہے نہ کہ ہر اس چیز کا جو کہ ظاہر ہو اور اس کی نظیر بہت ہیں۔

تشریح...... یہ فریق مخالف کی تیسری دلیل کا جواب ہے کہ آپ نے فرمایا کہ خمر مخامرت سے مشتق ہے ایسا نہیں ہے بلکہ یہ تخمّر سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ شدت وقوت کے ہیں اور شدت وقوت کے معنی صرف انگوری شراب میں ہیں کیونکہ سب سے قوی اور مقوی ہے لہذا استدلال باطل ہو گیا اور اگر چلئے آپ کی بات تسلیم بھی کر لی جائے کہ خمر مخامرۃ العقل ہی سے مشتق ہے تب بھی آپ کا استدلال تام نہیں ہوگا، جیسے نجم نجوم سے مشتق ہے کہ جس کے معنیٰ ظہور کے ہیں اس کے باوجود بھی ہر شئ ظاہر کو نجم نہیں کہا جاتا بلکہ یہ صرف ثریا کا نام ہے۔

اسی طرح قارورہ قرار سے مشتق ہے اس کے باوجود ہر اس چیز کو قارورہ نہیں کہا جاتا جس میں کوئی چیز قرار پکڑے بلکہ شیشی اور بوتل کو قارورہ کہا جاتا ہے۔ تو اس سے یہ قاعدہ نکلا کہ کسی چیز کا ایسے لفظ سے مشتق ہونا جس میں کوئی عام معنیٰ ہوں اس بات کی دلیل نہیں ہوتی کہ وہ لفظ تمام چیزوں کا نام بھی ہو۔ اسی طرح اگر خمر کو مخامرۃ العقل سے مشتق مان لیا جائے پھر بھی یہ بات ثابت نہ ہوگی کہ خمر صرف انگوری شراب کا نام نہیں ہے۔

فریق مخالف کی پہلی اور دوسری دلیل کا جواب

والحديث الاول طعن فيه يحيى بن معين والثاني اريد به بيان الحكم اذ هو اللائق بمنصب الرسالة.

ترجمہ ...... اور پہلی حدیث میں یحییٰ بن معینؒ نے طعن کیا ہے اور دوسری حدیث اس سے حکم کا بیان مراد ہے اس لئے کہ یہی منصب رسالت کے لائق ہے۔

تشریح ...... یہ فریق مخالف کی اول اور دوسری دلیل کا جواب ہے۔

۱) کل مسکر خمر سے استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یحییٰ بن معینؒ نے اس حدیث میں طعن کیا ہے۔

۲) رسول اللہ ﷺ یہ بات بیان کرنے کے لئے نہیں آئے کہ یہ ناک ہے، یہ کان ہے، یہ خمر ہے، کیونکہ یہ اشیاء تو لوگوں کو خود معلوم ہیں تو حدیث مذکور سے یہ مراد نہیں ہے کہ یہ خمر ہے جو ان دونوں سے بنے بلکہ حکم شرعی کو بیان کرنا ہے کہ یہ دونوں حرام ہیں اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

تنبیہ ...... یحییٰ بن معینؒ ولادت ۱۵۸ھ وفات ۲۳۳ھ جرح وتعدیل کے بڑے زبردست امام ہیں تو یہ حدیث اگرچہ مسلم میں ہے اور علامہ زیلعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ طعن مجھے نہیں ملا مگر علامہ عینیؒ نے اس پر کلام کیا ہے اور طعن ثابت کیا ہے یہ خمر کے بارے میں پہلی گفتگو ختم ہوئی۔

دوسری بحث، خمر کو خمر کب کہا جائے گا

والثاني في حد ثبوت هذا الاسم وهذا الذي ذكره في الكتاب قول ابي حنيفة وعندهما اذا اشتد صار خمرا ولا يشترط القذف بالزبد لان الاسم يثبت به وكذا المعنى المحرم بالاشتداد وهو المؤثر في الفساد

ترجمہ ...... اور دوسری گفتگو یہ نام ثابت ہونے کی حد کے بیان میں ہے اور یہ جس کو قدوری نے کتاب میں ذکر کیا ہے ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک جب تیز ہو جائے تو خمر ہو جائے گی اور جھاگ مارنا شرط نہیں ہے اس لئے کہ خمر کا نام اسی سے ثابت ہو جائے گا اور ایسے ہی وہ معنیٰ جو حرام کرنے والے ہیں اشتداد سے ثابت ہو جاتے ہیں اور معنیٰ محرم ہی فساد میں مؤثر ہے۔

تشریح ...... یہ دس مواضع میں سے دوسری جگہ ہے کہ خمر کو خمر کب کہا جائے گا تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ جب اس میں جوش واشتداد پیدا ہو جائے اور جھاگ مارنے لگے۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک جھاگ مارنے سے پہلے ہی فقط اشتداد سے اس کو خمر کہا جائے گا صاحبینؒ کہتے ہیں کہ اشتداد سے اس میں سکر پیدا ہو جاتا ہے اور یہی وجہ حرمت کی ہے اور سکر ہی فساد میں مؤثر ہے لہذا اس کو بعد اشتداد خمر کے نام سے موسوم کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

ولابي حنيفة ان الغليان بداية الشدة وكمالها بقذف الزبد وسكونه اذ به يتميز الصافي من الكدر واحكام الشرع قطعية فتناط بالنهاية كالحد واكفار المستحل وحرمة البيع وقيل يؤخذ في حرمة الشرب بمجرد الاشتداد احتياطا.

ترجمہ...... اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جوش مارنا شدت کی ابتداء ہے اور کمال شدت جھاگ مارنے میں اور جوش کے ٹھہر جانے میں ہے اس لئے کہ جھاگ مارنے سے صاف مکدر سے ممتاز ہو جاتا ہے اور احکام شرع قطعی ہیں تو ان کا مدار نہایت پر ہوگا جیسے حد اور حلال سمجھنے والے کو کافر کہنا اور بیع کی حرمت۔

تشریح...... یہ امام صاحبؒ کی دلیل ہے کہ شدت وسکر کی بدایت وآغاز جوش مارنے سے ہے اور اس کا کمال جھاگ مارنے سے ہوتا ہے اور جوش کے ختم ہو جانے سے ہوتا ہے کیونکہ جھاگ مارنے کی وجہ سے اوپر کا نیچے اور نیچے کا اوپر ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ خمر جو صاف و شفاف اور ستھری ہے الگ ہو جائے گی اور جو گدلی ہے نیچے بیٹھ جائے گی۔

خلاصۂ کلام...... مدار جوش مارنے پر ہے اور اس کی ابتداء فقط غلیان ہے اور غلیان کی انتہاء جھاگ مارنا ہے تو احکام کا مدار نہایت پر رکھا جاتا ہے لہذا خمر کو خمر اسی وقت کہا جائے گا جبکہ وہ درجۂ نہایت پر فائز ہو جائے نیز احکام شرعیہ قطعی ہوتے ہیں تو ان کا مدار ہر جگہ نہایت و کمال پر رکھا جاتا ہے جیسے سرقہ اور زنا میں ہے اسی طرح یہاں بھی حد کا وجوب اور اس کے مستحل کو کافر کہنا اور اس کی بیع کا حرام ہونا ان سب چیزوں کا مدار کمال ونہایت پر رکھا جائے گا۔

بعض مشائخ نے کہا کہ احتیاط کا تقاضہ شرب کے اندر یہ ہے کہ محض اشتداد کی وجہ سے اس کو حرام کہہ دیا جائے۔

تنبیہ...... ابوحفص (الکبیر نے صاحبینؒ کے قول کو اختیار کیا ہے اور یہی اظہر ہے اور مختار یہ ہے کہ یہ اختلاف صرف وجوب حد میں ہے رہا پینا وہ بالاتفاق حرام ہے یکب الانہر ص۴۹۹ ج ۲)

تیسری بحث

والثالث ان عينها حرام غير معلول بالسكر ولا موقوف عليه ومن الناس من انكر حرمة عينها وقال ان السكر منها حرام لان به يحصل الفساد وهو الصد عن ذكر الله وهذا كفر لانه جحود الكتاب فانه سماه رجسا والرجس ما هو محرم العين وقد جاء ت السنة متواترة ان النبى عليه السلام حرم الخمر وعليه انعقد الاجماع ولان قليله يدعو الى كثيره وهذا من خواص الخمر ولهذا تزداد لشاربه اللذة بالاستكثار منه بخلاف سائر المطعومات.

ترجمہ...... اور تیسری گفتگو یہ ہے کہ عین خمر حرام ہے جو سکر کے ساتھ معلول نہیں اور نہ سکر پر موقوف ہے اور لوگوں میں سے کچھ ایسے ہیں جنہوں نے عین خمر کی حرمت کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کا سکر حرام ہے اس لئے کہ سکر ہی سے فساد حاصل ہوتا ہے اور وہ اللہ کے ذکر سے روکنا ہے اور یہ کفر ہے اس لئے کہ یہ کتاب کا انکار ہے اس لئے کہ کتاب اللہ نے اس کو رجس قرار دیا ہے اور رجس وہ ہے جس کا عین حرام ہو اور تواتر کے طریقہ پر حدیث وارد ہوئی ہے کہ نبی علیہ السلام نے خمر کو حرام قرار دیا ہے اور اسی پر اجماع منعقد ہو گیا ہے اور اس لئے کہ اس کا قلیل اس کے کثیر کی جانب داعی ہے اور یہ خمر کے خواص میں سے ہے اسی وجہ سے اس کے پانی پینے والے کے لئے زیادہ پینے سے لذت بڑھ جاتی ہے بخلاف تمام مطعومات کے۔

تشریح...... یہ مواضع عشرہ میں سے تیسری جگہ ہے کہ خمر بعینہ حرام ہے سکر کی وجہ سے نہیں لہذا وہ قلیل جس کی وجہ سے سکر نہ ہو وہ بھی قطعی

ہے، قدامہ بن مطعون اور بعض اہل شام سے منقول ہے کہ عین خمر حرام نہیں بلکہ اس کا نشہ حرام ہے اس لئے کہ فساد صرف نشہ سے ہوتا ہے فساد سے مراد اللہ کے ذکر سے روکنا ہے لیکن ان کا یہ قول کفر ہے کیونکہ اس میں کتاب اللہ کا انکار ہے کیونکہ کتاب میں اس کو اللہ نے رجس قرار دیا ہے اور رجس اس کو کہتے ہیں جس کی حرمت عینی ہو پھر بطریق تواتر حدیث منقول ہے کہ آنحضرت ﷺ نے خمر کو حرام قرار دیا ہے اور اسی پر امت کا اجماع منعقد ہو چکا ہے پھر شراب کے خواص میں سے یہ ہے کہ اس کا قلیل کثیر کی جانب داعی ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس کے پینے والے کو زیادہ پینے سے زیادہ لذت آتی ہے تو شروع ہی سے داعی قلیل پر کثیر کا حکم جاری کیا گیا اور اس کو حرام قرار دیا گیا اور خمر کے علاوہ دیگر مسکرات میں یہ بات نہیں ہے کہ قلیل کثیر کی جانب داعی ہو یہاں مصنفؒ کے مطعومات کہنے پر علماء نے اعتراض کیا ہے کہ ان کو سائر المسکرات کہنا چاہئے تھا۔

خمر کی قلیل مقدار بھی حرام ہے

ثم هو غير معلول عند نا حتى لا يتعدى حكمه الى سائر المسكرات والشافعي يعديه اليها وهذا بعيد لانه خلاف السنة المشهورة وتعليل لتعدية الاسم والتعليل فى الاحكام لا فى الاسماء.

ترجمہ...... پھر وہ (یعنی وہ نص جو حرمت خمر میں وارد ہے) ہمارے نزدیک غیر معلول ہے یہاں تک کہ اس کا حکم تمام مسکرات کی جانب متعدی نہ ہوگا اور شافعیؒ نے اس کے حکم کو تمام مسکرات کی جانب متعدی کیا ہے اور یہ قیاس بعید ہے اس لئے کہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے اور نام کے تعدیہ کے لئے تعلیل ہے حالانکہ تعلیل احکام میں ہوتی ہے نہ کہ اسماء میں۔

تشریح...... خمر کا قلیل حرام ہے جس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے اور یہ حرمت معلول نہیں ہے کہ سکر ہوگا تو حرام ہے ورنہ نہیں جب یہ حرمت سرے سے معلول ہی نہیں تو اس پر دوسری مسکرات کو قیاس نہیں کر سکتے کہ ان کا قلیل بھی مثل خمر کے حرام ہے، مگر امام شافعیؒ خمر کی حرمت کو معلول مانتے ہیں اور پھر اس حکم حرمت کو تمام مسکرات کی طرف متعدی کر کے فرماتے ہیں کہ ان کا بھی قلیل و کثیر برابر ہے لیکن امام شافعیؒ کی یہ تعلیل درست نہیں ہے کیوں؟ (پہلی وجہ) ان کی یہ تعلیل سنت مشہورہ کے خلاف ہے کہ خمر حرام لعینہ ہے اور باقی شرابوں کا سکر حرام ہے (دوسری وجہ) تعلیل احکام میں ہوتی ہے اسماء میں نہیں اور امام شافعیؒ اس تعلیل سے غیر خمر کو خمر کہنے کے درپے ہیں اور پھر تمام مسکرات پر خمر کا حکم جاری کرنے کے درپے ہیں بہرحال تعلیل احکام میں ہوگی اسماء اور لغات میں نہیں کیونکہ کوئی تعلق قیاس سے نہیں ہے۔

چوتھی بحث

والرابع انها نجسة نجاسة غليظة كالبول لثبوتها بالدلائل القطعية على ما بيناه

ترجمہ...... اور چوتھی گفتگو یہ ہے کہ خمر ناپاک ہے نجاست غلیظہ جیسے پیشاب، اس کی نجاست کے ثابت ہونے کی وجہ سے دلائل قطعیہ سے اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح...... یہ مواضع عشرہ میں سے چوتھا مقام ہے کہ خمر پیشاب کے مثل نجاست غلیظہ ہے چونکہ نص قطعی نے اس کو رجس قرار دیا ہے۔

پانچویں بحث

والخامس انه يكفر مستحلها لانكاره الدليل القطعي

ترجمہ...... اور پانچویں گفتگو یہ ہے کہ اس کا حلال جاننے والا کافر ٹھہرایا جائے گا اس کے انکار کرنے کی وجہ سے دلیل قطعی کا۔

تشریح...... یہ پانچویں بحث ہے کہ جو خمر کو حلال سمجھے وہ کافر ہے کیونکہ وہ نص قطعی کا منکر ہے۔

چھٹی بحث

والسادس سقوط تقومها فی حق المسلم حتی لا يضمن متلفها وغاصبها ولا يجوز بيعها لان الله تعالیٰ لما نجسها فقد اهانها والتقوم يشعر بعزتها وقال عليه السلام ان الذی حرم شربها حرم بيعها واكل ثمنها واختلفوا فی سقوط ماليتها والاصح انه مال لان الطباع تميل اليها وتضن بها

ترجمہ...... اور چھٹی گفتگو خمر کے تقوم کا سقوط ہے مسلمان کے حق میں یہاں تک کہ اس کو ضائع کرنے والا اور اس کا غاصب ضامن نہ ہوگا اور نہ اس کی بیع جائز ہوگی اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اسکو ناپاک قرار دیا تو اللہ نے اس کی توہین فرمائی اور تقوم اس کی عزت کی جانب مشعر ہوگا اور فرمایا نبی علیہ السلام نے کہ جس نے خمر کے پینے کو حرام قرار دیا ہے اس نے اس کی بیع اور اسکا ثمن کھانے کو حرام قرار دیا ہے اور فقہاء نے اس کی مالیت کے سقوط میں اختلاف کیا ہے اور اصح یہ ہے کہ یہ مال ہے اس لئے کہ طبیعتیں اس کی جانب مائل ہوتی ہیں اور اس کے بارے میں بخل کرتی ہیں۔

تشریح...... یہ چھٹی بحث ہے کہ مسلمان کے حق میں خمر مال غیر متقوم ہے لہذا اگر کسی کی شراب گرادی یا غصب کرلی تو عدم تقوم کی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا اور اسی طرح عدم تقوم کی وجہ سے خمر کی بیع حرام ہے عدم تقوم کی دلیل یہ ہے کہ اللہ نے اس کو ناپاک قرار دے کر اس کو قابل اہانت فرمایا ہے اور اس کا تقوم اس کی عزت کو ثابت کرے گا اس لئے بیع جائز نہ ہوگی۔

حدیث میں ہے کہ جس نے خمر پینے کو حرام کیا ہے اسی ذات نے اس کی بیع کو اور اس کا ثمن کھانے کو حرام کیا ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ خمر غیر متقوم ہے رہی یہ بات کہ خمر مال ہے یا نہیں اس میں فقہاء کا اختلاف ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اصح یہ ہے کہ مال تو ہے مگر غیر متقوم ہے کیونکہ اس پر مال کی تعریف صادق آتی ہے کیونکہ مال اس کو کہتے ہیں جس کی جانب طبیعتوں کا میلان ہو اور طبیعت جس کے بارے میں بخل کریں۔

تنبیہ...... خمر کا عدم تقوم اس کے اتلاف کی اباحت کو ثابت نہیں کرے گا جبکہ اس کو مال مان لیا گیا ہے البتہ اگر کسی نے تلف کردی یا غصب کی تو ضمان واجب نہ ہوگا، ملاحظہ ہو شامی ص ۲۸۹ ج ۵

شراب کی بیع باطل ہے

ومن كان له علی مسلم دين فاوفاه ثمن خمر لا يحل له ان ياخذ ولا لمديون ان يؤديه لانه ثمن بيع باطل وهو غصب فی يده او امانة علی حسب ما اختلفوا فيه كما فی بيع الميتة ولو كان الدين علی ذمی فانه يؤديه

من ثمن الخمر والمسلم الطالب يستوفيه لان بيعها فيما بينهم جائز.

ترجمہ...... اور جو مسلمان کہ اس کا دوسرے مسلمان پر قرض ہو پس اس نے قرض ادا کیا خمر کے ثمن سے تو مسلمان کے لئے لینا حلال نہیں اور نہ مدیون کیلئے دینا حلال ہے اس لئے کہ یہ بیع باطل کا ثمن ہے اور یہ اس کے قبضہ میں یا تو غصب ہے یا امانت اس کے مطابق جو فقہاء نے اس میں اختلاف کیا ہے جیسے مردار کی بیع میں اور اگر قرض ذمی کے ذمہ ہو تو وہ قرض کو خمر کے ثمن سے ادا کر سکتا ہے اور مسلمان طالب اس کو لے سکتا ہے اس لئے کہ خمر کی بیع ذمیوں کے درمیان جائز ہے۔

تشریح...... مردار کی بیع اور شراب کی بیع باطل ہے اور جتنی بیوع باطل ہیں ان میں بائع کے پاس جو ثمن آیا ہے تو وہ ثمن بعض فقہاء کے نزدیک غصب ہے اور بعض کے نزدیک امانت ہے اور دونوں سے اپنا قرض ادا کرنا جائز نہیں ہے لہذا اگر کسی مسلمان کا کسی مسلمان پر قرض ہو اور مدیون خمر کے ثمن سے قرض ادا کرے تو نہ لینا جائز ہے اور نہ دینا کیونکہ یا تو غصب ہے یا امانت، البتہ اہل ذمہ کے لئے خمر کا معاملہ آپس میں جائز ہے لہٰذا اگر کسی ذمی کے اوپر کسی مسلمان کا قرض ہے اور ذمی ثمن خمر سے قرض ادا کرے تو مسلمان کیلئے لینا جائز ہے کیونکہ یہ بیع باطل کا ثمن نہیں ہے۔

ساتویں بحث

والسابع حرمة الانتفاع بها لان الانتفاع بالنجس حرام ولانه واجب الاجتناب وفي الانتفاع به اقتراب

ترجمہ...... اور ساتویں گفتگو خمر سے انتفاع کا حرام ہونا ہے اور اسلئے کہ یہ واجب الاجتناب ہے اور اس سے نفع اٹھانے میں اس سے نزدیکی ہے۔

تشریح...... یہ ساتویں گفتگو ہے کہ خمر سے نفع اٹھانا حرام ہے یعنی جانوروں کو پلانا دوا دارو کرنا حقنہ لینا یا ذکر کے سوراخ میں ڈالنا سب حرام ہیں کیونکہ خمر سے دوری ضروری ہے اور اس سے انتفاع میں اس سے قرب ہے، مگر یہ تعلیل گوبر سے ٹوٹ جاتی ہے۔

آٹھویں بحث

والثامن ان يحد شاربها وان لم يسكر منها لقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه فان عادفا جلدوه فان عاد فاجلدوه فان عاد فاقتلوه الا ان حكم القتل قد انتسخ فبقي الجلد مشروعا وعليه انعقد اجماع الصحابة رضي الله عنهم وتقديره ما ذكرناه في الحدود

ترجمہ...... اور آٹھویں گفتگو یہ ہے کہ اس کے پینے والے کو حد لگائی جائے گی اگرچہ اس سے نشہ نہ ہو نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ جس نے خمر پی پس اس کو کوڑے لگاؤ پس اگر دوبارہ پیئے پھر کوڑے لگاؤ پھر اگر لوٹے پھر کوڑے لگاؤ اگر پھر پیئے تو اس کو قتل کردو مگر یہ کہ قتل کا حکم منسوخ ہو گیا ہے تو کوڑے لگانا مشروع بن کر باقی رہ گیا اور اسی پر اجماع صحابہ منعقد ہو گیا ہے اور حد کی مقدار وہ ہے جس کو ہم حد کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح...... یہ مواضع عشرہ میں آٹھویں جگہ ہے کہ خمر کے پینے والے پر حد جاری کی جائے گی جیسا کہ اس حدیث میں آیا ہے جو گذری

البتہ قتل تو بالا جماع منسوخ ہے تو صرف کوڑے لگانا مشروع ہے اسی پر اجماع صحابہؓ کا ہے جس کی مقدار آزاد کے لئے اسی کوڑے اور غلام کے لئے چالیس ہدایہ جلد ثانی کتاب الحدود میں اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

نویں بحث

والتاسع ان الطبخ لا يؤثر فيها لانه للمنع من ثبوب الحرمة لا لرفعها بعد ثبوتها الا انه لا يحد فيه ما لم يسكر منه على ما قالوا لان الحد بالقليل في النى خاصة لما ذكرناه وهٰذا قد طبخ

ترجمہ...... اور نویں گفتگو یہ ہے کہ پکانا خمر میں مؤثر نہیں ہے اس لئے کہ پکانا ثبوت حرمت کو روکنے کے لئے ہے نہ کہ حرمت کو اٹھانے کے لئے حرمت کے ثبوت کے بعد مگر اس میں حد نہیں ماری جائے گی جب تک کہ اس سے سکر نہ ہو اس تفصیل کے مطابق جو مشائخ نے فرمایا ہے اس لئے کہ قلیل کی وجہ سے حد خاص طریقہ پر کچی میں ہے اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں اور یہ پکادی گئی ہے۔

تشریح...... مواضع عشرہ میں سے یہ نویں جگہ ہے کہ اگر خمر کو پکا دیا گیا تو اس کی حرمت برقرار رہے گی کیونکہ پکانا مانع ثبوت حرمت ہے رافع حرمت ثانیہ نہیں ہے جیسا کہ موزہ مانع حدث ہے رافع حدث نہیں ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ پکنے کے بعد جب تک نشہ نہ ہو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ وہ خصوصمت تو کچی کی تھی کہ اس کا قلیل کثیر کی جانب داعی ہوتا ہے لہٰذا قلیل سے حد ثابت ہو جائے گی پکنے کے بعد اس کی یہ کیفیت ختم ہو جاتی ہے۔

دسویں بحث

والعاشر جواز تخليلها وفيه خلاف الشافعي وسنذكره من بعد ان شاء الله تعالى هٰذا هو الكلام في الخمر.

ترجمہ...... اور دسویں گفتگو خمر کے سرکہ بنانے کا جواز ہے اور اس میں شافعی کا اختلاف ہے اور ہم اس کو بعد میں عنقریب بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ یہ ہے گفتگو خمر کے اندر۔

تشریح...... یہ مواضع عشرہ میں سے آخری جگہ ہے کہ خمر کا سرکہ بنانا جائز ہے امام شافعیؒ اس میں اختلاف کرتے ہیں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا ذکر ابھی آئے گا یہ خمر کے بارے میں گفتگو تھی جو ختم ہوگئی ہے۔ فتلک عشرة کاملة

طلاء (شیرہ) کا بیان

واما العصير اذا طبخ حتى يذهب اقل من ثلثيه وهو المطبوخ ادنى طبخة ويسمى الباذق والمنصف وهو ما ذهب نصفه بالطبخ فكل ذٰلك حرام عندنا اذا غلا واشتدوقذف بالزبدا واذا اشتد على الاختلاف

ترجمہ...... اور بہر حال شیرۂ انگور جب پکالیا جائے یہاں تک کہ اس کا دو ثلث سے کم ختم ہو جائے اور یہ وہ ہے جس کو پکایا جاتا ہے ہلکا سا پکانا اور نام رکھا جاتا ہے اس کا باذق (بادہ) اور منصف اور یہ وہ ہے کہ پکانے کی وجہ سے جس کا نصف ختم ہو گیا ہو پس یہ سب (دونوں بادہ اور منصف) ہمارے نزدیک حرام ہیں جبکہ جوش مارے اور تیز ہو جائے اور جھاگ مارے یا جبکہ تیز ہو جائے اختلاف مذکور کے مطابق۔

تشریح ...... خمر کی بحث سے فراغت کے بعد اب طلاء کا بیان ہے اور اسی کا نام بادہ ہے جس کو معرب کر کے باذق کہا گیا ہے اور یہ سب انگور کے شیرہ سے بنتی ہیں اور ان کو ہلکا سا پکایا جاتا ہے یہاں تک کہ دو ثلث سے کم ختم ہو جائے اور ایک قسم اس کی منصف ہے کہ جس کا پکانے کی وجہ سے نصف ختم ہو جائے بہر حال یہ دونوں قسم حرام ہیں اور یہ ہمارا مسلک ہے لیکن حرام جب ہوں گی جبکہ جوش و تیزی کے ساتھ جھاگ بھی مارے کذا قال الامامؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک بغیر جھاگ مارے ہوئے بھی اشتداد کے بعد اس کو حرام کہا جائے گا۔

امام اوزاعیؒ کا نقطہ نظر

وقال الاوزاعی انه مباح وهو قول بعض المعتزلة لانه مشروب طيب وليس بخمرولنا انه رقيق ملذ مطرب ولهذا يجتمع عليه الفساق فيحرم شربه دفعا للفساد المتعلق به

ترجمہ ...... اور اوزاعیؒ نے کہا ہے کہ یہ مباح ہے اور یہی بعض معتزلہ کا قول ہے اس لئے کہ یہ پاکیزہ شراب ہے اور خمر نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ رقیق ہے لذت، سرور آور ہے اور اسی وجہ سے اس پر فساق کا اجتماع رہتا ہے تو اس کو پینا حرام ہوگا اس فساد کو دور کرنے کے لئے جو اس کے ساتھ متعلق ہے۔

تشریح ...... ہم نے مذکورہ دونوں شرابوں کو حرام قرار دیا مگر امام اوزاعیؒ نے مباح قرار دیا ہے اور بعض معتزلہ کا بھی یہی قول ہے اور دلیل ان کی یہ ہے کہ یہ تو پاکیزہ شراب ہے جو خمر نہیں ہے مگر ہم نے ان کو حرام قرار دیا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں شراب کی طرح رقت و لذت ہے وہی سرور ہے اسی وجہ سے تو اسکے پینے میں فساق لگے رہتے ہیں تو اس فساد کو دور کرنے کے لئے جو اس سے وابستہ ہے اس کا پینا حرام ہوگا اور فساد یہ ہے کہ اس پر فساق کا اجتماع ہوتا ہے اور اس کا قلیل کثیر کی جانب داعی ہے۔

تنبیہ ...... اگر دو ثلث ختم ہو جائے اور صرف ایک ثلث باقی رہے تو اگر صرف مٹھاس پیدا ہو تو بالاتفاق اس کا پینا حلال ہے اور جب اس میں جوش و اشتداد پیدا ہو جائے تو شیخینؒ کے نزدیک حلال ہے اور امام محمد کے نزدیک حلال نہیں (شامی ص ۲۹۰ ج ۵)

نقیع تمر کا بیان

واما نقيع التمر وهو السكر وهو النئ من ماء التمر اى الرطب فهو حرام مكروه

ترجمہ ...... اور بر حال نقیع تمر اور یہ سکر ہے اور گدر کھجوروں کا کچا پانی ہے تو یہ حرام مکروہ ہے۔

تشریح ...... یہ تیسری قسم نقیع تمر کا بیان ہے جس میں گدر کھجور پانی میں ڈال دی گئی ہوں اس کا حکم یہ ہے کہ یہ حرام مکروہ ہے۔

تنبیہ-۱ ...... شارحین نے کہا ہے کہ گدر کھجور کی شرط اس لئے لگا دی گئی ہے کہ چھوارے کا بھگویا ہوا پانی جس کو نبیذ التمر کہتے ہیں شیخینؒ کے نزدیک حلال ہے۔

تنبیہ-۲ ...... لیکن نتائج الافکار میں اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کا ہلکا سا پکانا شرط ہے جیسا کہ کتب معتبرہ میں مذکور ہے اور یہاں نام مراد ہے۔

شریک بن عبداللہ کا نقطہ نظر اور احناف کی دلیل

وقال شريک بن عبد اللّٰه انه مباح لقوله تعالىٰ تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا امتن علينا به وهو بالمحرم لا يتحقق ولنا اجماع الصحابة رضى اللّٰه عنهم ويدل عليه ما رويناه من قبل والاية محمولة على الابتداء وكانت الا شربة مباحة كلها وقيل اراد به التوبيخ معناه واللّٰه اعلم تتخذون منه سكرا وتدعون رزقا حسنا.

ترجمہ ...... اور شریک بن عبداللہ نے کہا کہ یہ مباح ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان **تتخذون منه سكراً ورزقا حسنا** کی وجہ سے اللہ نے اس کی وجہ سے ہم پر احسان جتایا اور امتنان حرام میں متحقق نہیں ہوتا اور ہماری دلیل صحابہؓ کا اجماع ہے اور اس کے اوپر وہ حدیث دال ہے جس کو ہم پہلے روایت کر چکے ہیں اور آیت ابتداء اسلام پر محمول ہے اور (جب) تمام قسم کی شرابیں مباح تھیں اور کہا گیا ہے کہ اس سے توبیخ مراد ہے جس کے معنی (واللہ اعلم) یہ ہیں کہ تم ان سے سکر بناتے ہو اور رزق حسن چھوڑتے ہو۔

تشریح ...... شریک بن عبداللہ النخعی ولادت ۹۵ھ وفات ۱۷۷ھ امام صاحبؒ کے تلامذہ میں سے ہیں یہ سکر کو مباح قرار دیتے ہیں اور ان کا مذکورہ آیت سے استدلال ہے جیسا کہ واضح ہے مگر ہماری دلیل ان کے خلاف،

۱- صحابہؓ کا اجماع ہے

۲- ہم ماقبل میں جو حدیث پیش کر چکے ہیں یعنی الخمر من هاتين ...... الخ اس سے بھی سکر کی حرمت ثابت ہے۔

ابھی یہ آیت تو یہ ابتداء اسلام پر محمول ہے اور اس وقت سب شرابیں مباح تھیں اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ آیت سے مراد توبیخ ہے کہ اللہ کی ان نعمتوں کو ٹھیک طرح استعمال کرنے کے بجائے تم اس سے سکر بناتے ہو اور اس کے رزق حسن کو چھوڑ دیتے ہو۔

تنبیہ ...... یہ آیت مکی ہے شراب مکہ میں حرام نہیں ہوئی تھی ہجرت کے بعد حرام ہوئی تاہم اس مکی آیت میں بھی سکراً کے بعد رزقاً حسناً فرما کر متنبہ فرما دیا کہ جو چیز آئندہ حرام ہونے والی ہے اس پر رزق حسن کا اطلاق موزوں نہیں، بہرحال یہ جواب عمدہ ہے نہ یہ کہ اس کو توبیخ پر محمول کیا جائے۔

نقیع الزبیب کا بیان

واما نقيع الزبيب وهو النئ من ماء الزبيب فهو حرام اذا اشتد وغلا ويتأتى فيه خلاف الاوزاعى وقد بينا المعنى من قبل

ترجمہ ...... اور بہرحال نقیع زبیب اور وہ کشمش کا کچا پانی ہے پس وہ حرام ہے جبکہ تیز ہو جائے اور جوش مارے اور اس میں اوزاعیؒ کا اختلاف پیدا ہوتا ہے اور ہم وجہ اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں۔

تشریح ...... اور بہرحال نقیع زبیب اور وہ کشمش و منقیٰ کا کچا پانی ہے جب اس میں جوش و اشتداد پیدا ہو جائے تو یہ حرام ہے امام اوزاعیؒ اس کو بھی مباح قرار دیں گے اور جو جواب ہم نقیع تمر میں دے چکے ہیں وہی جواب اس کا بھی ہوگا خلاصہ کلام خمر کے علاوہ یہ سب شراب کی

قسمیں حرام ہیں۔

اشربہ اربعہ کی حرمت میں وجہ فرق

الا ان حرمة هذه الاشربة دون حرمة الخمر حتى لايكفر مستحلها و يكفر مستحل الخمر لان حرمتها اجتهادية وحرمة الخمر قطعية ولا يجب الحد بشربها حتى يسكر ويجب بشرب قطرة من الخمر ونجاستها خفيفة في رواية وغليظة في اخرى ونجاسة الخمر غليظة رواية واحدة

ترجمہ..... مگر ان شرابوں کی حرمت خمر کی حرمت سے کم ہے یہاں تک کہ ان کو حلال جاننے والا کافر نہ ہوگا اور خمر کو حلال جاننے والا کافر ہوگا اس لئے کہ ان کی حرمت اجتہادی ہے اور خمر کی حرمت قطعی ہے اور ان کے پینے سے حد واجب نہ ہوگی یہاں تک کہ نشہ ہو جائے اور خمر کا ایک قطرہ پینے سے حد واجب ہو جاتی ہے اور ان کی نجاست ایک روایت میں خفیفہ اور دوسری میں غلیظہ ہے اور خمر کی حرمت فقط غلیظہ ہے ایک ہی روایت ہے۔

تشریح..... شراب کی اقسام مذکورہ اربعہ حرام ہیں لیکن خمر اور دیگر شرابوں میں کچھ فرق ہے۔

۱- خمر کی حرمت سخت اور دیگر شرابوں کی ہلکی ہے۔

۲- خمر کو حلال سمجھنے والا کافر ہے اور دیگر شرابوں کو حلال سمجھنے والے کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

۳- خمر کی حرمت قطعی ہے کتاب اللہ سے ثابت ہے اور دیگر شرابوں کی ظنی ہے۔

۴- خمر کا ایک قطرہ پینے سے حد واجب ہوتی ہے اور دیگر شرابوں میں حد واجب ہو جائے گی جب نشہ آ جائے۔

۵- خمر کے متعلق صرف ایک روایت ہے یہ نجاست غلیظہ ہے اور دیگر شرابوں کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔

۱۔ نجاست غلیظہ ہیں • ۲۔ نجاست خفیفہ ہیں

یہ اب تک پانچ فرق ہوئے ہم نے ہر ایک کو سہولت ذکر کیساتھ الگ الگ کر دیا ہے

شرابوں کی بیع اور اتلاف کا حکم، اقوال فقہاء

ويجوز بيعها ويضمن متلفها عند ابي حنيفة خلافالهما فيهما لانه مال متقوم وما شهدت دلالة قطعية بسقوط تقومها بخلاف الخمر غيران عنده تجب قيمتها لامثلها على ما عرف ولا ينتفع بها بوجه من الوجوه لانها محرمة وعن ابي يوسف انه يجوز بيعها اذا كان الذاهب بالطبخ اكثر من النصف دون الثلثين

ترجمہ..... اور دیگر شرابوں کی بیع جائز ہے اور تلف کرنے والا ضامن ہوگا ابوحنیفہؒ کے نزدیک اختلاف ہے صاحبینؒ کا ان دونوں میں (بیع وضمان میں) اس لئے کہ یہ (غیر خمر) مال متقوم ہے اور کوئی دلیل قطعی ان کے تقدم کے سقوط پر شاہد نہیں ہے بخلاف خمر کے علاوہ اس بات کے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان شرابوں کی قیمت واجب ہوگی نہ کہ ان کا مثل اس تفصیل کے مطابق جس کو پہچان لیا گیا ہے اور ان شرابوں

سے کوئی نفع نہیں حاصل کیا جائے گا کسی بھی طرح پر اس لئے کہ یہ حرام ہیں اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ ان کی بیع جائز ہے جبکہ پکانے سے ختم ہونے والی مقدار نصف سے زیادہ دوثلث سے کم ہو۔

تشریح...... چھٹا فرق یہ ہے کہ خمر کی بیع باطل ہے اور دیگر شرابوں کی بیع جائز ہے (۷) خمر کے متلف پر ضمان نہیں ہے دیگر شرابوں کے متلف پر ضمان ہے مگر یہ امام صاحبؒ کا مذہب ہے صاحبینؒ کے نزدیک ان کی بھی بیع جائز نہیں اور ان کے متلف پر بھی ضمان واجب نہیں ہے لیکن امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ دیگر شراب مال متقوم ہیں اور کسی دلیل قطعی سے یہ ثابت نہ ہوسکا کہ یہ مال متقوم نہیں ہے بخلاف خمر کے کہ اس کا تقوم ساقط ہے اسی وجہ سے اس کی بیع باطل ہے اور جو اس کو تلف کر دے اس پر ضمان نہیں ہے لیکن مسلمان حرام میں تصرف نہیں کرسکتا اس لئے جب ضمان واجب ہوگا تو مثل کا نہ ہوگا بلکہ شرابوں کی قیمت کا ضمان واجب ہوگا۔

البتہ اس حکم میں دونوں کا اشتراک ہے کہ جیسے خمر سے انتفاع جائز نہیں ہے اسی طرح دیگر شرابوں سے بھی ہر قسم کا انتفاع حرام ہے کیونکہ یہ سب بھی حرام ہیں امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ خمر کے علاوہ دیگر شرابوں کی بیع اسی وقت جائز ہوگی جبکہ وہ دوثلث سے کم اور نصف سے زیادہ ختم ہوگئی ہو۔

تنبیہ...... صاحب نتائج الافکار نے یہاں یہ اعتراض کیا ہے کہ جب یہ سب حرام ہیں اور ان سے کسی طرح کا انتفاع جائز نہیں تو پھر یہ قیمتی کیسے ہوسکتی ہیں جبکہ علماء نے تصریح کردی کہ مال متقوم ہونے کے یہی معنیٰ ہیں کہ اس سے انتفاع شرعاً مباح ہو تو جب انتفاع مباح نہیں تو تقوم بھی ندارد ہوگا علاوہ بریں دلیل قطعی اعتقاد کے واسطے لازم ہوتی ہے اور عملیات میں غالب گمان کافی ہے تو حق عمل میں ان شرابوں کا قیمتی ہونا ساقط ہے۔

اشربہ اربعہ کے علاوہ بقیہ شرابوں کا حکم

وقال في الجامع الصغير وما سوى ذلك من الاشربة فلا بأس به قالوا هذا الجواب على هذا العموم والبيان لا يوجد في غيره وهو نص على ان ما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل والذرة حلال عندابي حنيفة ولا يحد شاربه عنده وان سكر منه ولا يقع طلاق السكران منه بمنزلة النائم ومن ذهب عقله بالبنج ولبن الرماك

ترجمہ...... اور محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے اور جو ان کے علاوہ شراب ہیں اس میں کوئی حرج نہیں ہے مشائخ نے فرمایا کہ یہ جواب اس عموم اور بیان کے مطابق جامع صغیر کے غیر میں موجود نہیں ہے اور یہ جواب نص ہے اس بات پر کہ جو شراب بنائی جاتی ہے گیہوں سے اور جو سے اور شہد اور جوار سے حلال ہے ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور ان کے نزدیک اس کے پینے والے پر حد نہیں ماری جائے گی اگرچہ اس سے مست ہوجائے اور اس کے سکران کی طلاق واقع ہوگی نائم کے درجہ میں اور جیسے وہ شخص کہ جس کی عقل زائل ہوگئی ہو بھنگ کی وجہ سے اور گھوڑی کے دودھ کی وجہ سے۔

تشریح...... امام محمدؒ نے جامع صغیر میں یہ عبارت ارشاد فرمائی ہے جو گذری جس کا مطلب یہ ہے کہ اقسام اربعہ مذکورہ کے علاوہ جو اور شراب ہیں جیسے گیہوں کی اور جَو وغیرہ کی اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس پر فخر الاسلام وغیرہ نے شروح جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ جیسے امام

محمدؒ نے عمومی انداز یہاں اختیار فرمایا ہے اپنی دوسری کتابوں میں یہ عموم بیان نہیں کیا ہے پھر امام صاحبؒ کے نزدیک اقسام اربعہ مذکورہ کے علاوہ جو شراب ہیں وہ حلال ہیں اور ان کے پینے والے پر حد نہ ہوگی اگر چہ نشہ بھی ہو جائے اور ان کو پینے کی وجہ سے اگر مست ہو کر طلاق دیگا تو طلاق بھی واقع نہ ہوگی جیسے سونے والا طلاق دے یا وہ شخص طلاق دے جو بھنگ یا گھوڑی کے دودھ سے متأثر ہو گیا اور اس کی عقل زائل ہوگئی۔

مذکورہ مسئلہ میں امام محمدؒ کا نقطہ نظر

وعن محمد انه حرام ويحد شاربه اذا سكرمنه ويقع طلاقه اذا سكر منه كما في سائر الاشربة المحرمة

ترجمہ ...... اور محمدؒ سے منقول ہے کہ یہ سب حرام ہیں اور اس کے پینے والے کو حد ماری جائے گی جبکہ اس سے مست ہو جائے اور اس کی طلاق واقع ہوگی جبکہ اس سے مست ہو جائے جیسا کہ ان تمام شرابوں پر جو حرام ہیں۔

تشریح ...... جو ماقبل میں گذرا وہ امام صاحبؒ کا قول تھا اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی حرام ہیں اور جو ان کو پیئے گا تو اس پر حد جاری ہوگی بشرطیکہ نشہ ہو اور اسی طرح جب شرابوں کو پی کر مست ہو اور بیوی کو طلاق دی تو اس کی طلاق بھی واقع ہوگی اور تمام حرام شرابوں کا یہی حکم ہے۔

تنبیہ ...... فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہے ملاحظہ ہو شامی ص۲۹۲ ج۵

امام ابو یوسفؒ کا اپنے پہلے قول سے رجوع

وقال فيه ايضاً وكان ابو يوسف يقول ما كان من الاشربة يبقى بعد ما يبلغ عشرة ايام ولا يفسد فاني اكرهه ثم رجع الى قول ابى حنيفة وقوله الاول مثل قول محمد ان كل مسكر حرام الا انه تفرد بهٰذا الشرط ومعنى قوله يبلغ يغلي ويشتد ومعنى قوله ولايفسد لا يحمض ووجهه ان بقاء هٰذه المدة من غيران يحمض دلالة قوته وشدته فكان اٰية حرمته ومثل ذلك مروى عن ابن عباس رضى اللّٰه عنهما

ترجمہ ...... اور محمدؒ نے جامع صغیر میں یہ بھی کہا ہے کہ ابو یوسفؒ فرمایا کرتے تھے کہ جو اشربہ میں سے جوش مارنے کے بعد دس دن تک باقی رہے اور خراب نہ ہو تو میں اس کو مکروہ جانتا ہوں (حرام جانتا ہوں) پھر ابو حنیفہؒ کے قول کی جانب رجوع کر لیا اور ابو یوسفؒ کا پہلا قول محمدؒ کا قول ہے کہ ہر مسکر حرام ہے مگر ابو یوسفؒ اس شرط میں متفرد ہیں اور محمدؒ کے قول یبلغ کے معنی یغلی اور یشتد کے ہیں اور ان کے قول و لا یفسد کے معنی لا یحمض کے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مدت تک بقاء بغیر کھٹا ہوئے اس کی قوت وشدّت کی دلیل ہے تو یہ اس کی حرمت کی نشانی ہے اور اسی کے مثل ابن عباسؓ سے مروی ہے۔

تشریح ...... یعنی جامع صغیر ہی میں امام محمدؒ نے یوں بھی فرمایا ہے کہ پہلے امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ تھا کہ یہ شرابیں جوش واشتداد کے بعد جب دس روز تک رہ جائیں اور خراب نہ ہوں تو اس کو حرام جانتے تھے پھر امام ابو یوسفؒ نے امام صاحبؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا اور امامؒ ابو یوسفؒ کا پہلا قول امام محمدؒ کے قول کے مثل ہے کہ ہر مسکر حرام ہے۔

یعنی امام محمدؒ کے نزدیک ہر مسکر حرام ہے اور یہی پہلے ابو یوسفؒ فرمایا کرتے تھے یعنی جو قول ان کا ابھی ذکر ہوا ہے اس کا حال یہی ہے

کہ یہ قول محمدؒ کے مثل ہے، پس امام ابو یوسفؒ نے ایک بات زیادہ کر رکھی ہے جو محمدؒ کے قول میں نہیں یعنی یہی جو مذکور ہوئی کہ دس روز تک شراب کا نہ بگڑنا شرط ہے اور دس روز شرط لگانے کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ شراب دس روز رہ گئی اور کھٹی نہ ہوئی تو یہ اس شراب کی قوت وشدت کی دلیل ہے جو حرمت کی نشانی بھی ہے یہ جو شرط امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے ایسے ہی ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے مگر ابن عباسؓ کا یہ اثر کہیں نہیں ملا۔

امام ابوحنیفہؒ خمر اور غیر خمر میں حقیقی شدت کا اعتبار کرتے ہیں

وابو حنيفة يعتبر حقيقة الشدة على الحد الذى ذكرناه فيما يحرم اصل شربه وفيما يحرم السكر منه على ما نذكره ان شاء الله تعالىٰ

ترجمہ...... اور ابوحنیفہؒ اعتبار کرتے ہیں حقیقی شدت اس حد کی مقدار جس کو ہم نے ذکر کر دیا ہے اس شراب میں کہ اس کا اصل شرب حرام ہے اور اس میں جس کا سکر حرام ہے اس تفصیل کے مطابق کہ جس کو ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

تشریح...... امام صاحبؒ خمر اور غیر خمر میں حقیقی شدت کا اعتبار کرتے ہیں جیسا کہ گذر گیا کہ جوش واشتداد کے ساتھ جھاگ بھی مارے تب حرام ہوگی خمر ہو یا غیر خمر دونوں میں یہی حد مقرر ہے اس کی مزید تفصیل اور آئے گی۔

امام ابو یوسفؒ کا رجوع

وابو يوسف رجع الى قول ابى حنيفة فلم يحرم كل مسكر ورجع عن هذا الشرط ايضا

ترجمہ...... اور ابو یوسفؒ نے ابوحنیفہؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا پھر انہوں نے ہر مسکر کو حرام قرار نہیں دیا اور اس شرط سے بھی رجوع کر لیا۔

تشریح...... یعنی امام ابو یوسفؒ نے اپنے قول مذکور سے اور ساتھ ساتھ شرط مذکور سے کہ دس دن تک رکھنے سے خراب نہ ہو، اس سے رجوع فرما کر اس کے قائل ہوئے جو امام صاحبؒ کا مسلک ہے کہ مذکورہ اشربہ حرام نہیں ہیں۔

نبیذ تمر اور نبیذ زبیب کو ہلکا سا پکانے اور پینے کا حکم

وقال فى المختصر ونبيذ التمر والزبيب اذا طبخ كل واحد منهما ادنى طبخة حلال وان اشتد اذا شرب منه ما يغلب على ظنه انه لا يسكر من غير لهو ولا طرب وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وعند محمد والشافعى حرام والكلام فيه كالكلام فى المثلث العنبى ونذكره ان شاء الله تعالىٰ.

ترجمہ...... اور قدوری نے مختصر میں فرمایا ہے اور نبیذ تمر اور نبیذ زبیب جبکہ ان میں سے ہر ایک کو ہلکا سا پکا دیا جائے تو حلال ہے اگر چہ جوش مارے جبکہ اس کو پئے اتنی مقدار کہ اس کا ظن غالب یہ ہو کہ یہ نشہ نہیں کرے گا (جبکہ پئے) بغیر لہو سرور کے اور یہ شیخینؒ کے نزدیک ہے اور محمدؒ اور شافعیؒ کے نزدیک حرام ہے اور کلام اس میں مثلث عنبی کے اندر کلام کے مثل ہے اور ہم اس کو انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

تشریح...... نبیذ تمر اور نبیذ زبیب جب ان کو ہلکا سا پکا دیا جائے شیخینؒ کے نزدیک حلال ہے لیکن پہلی شرط ہلکا سا پکانا ہے دوسری شرط اتنی

مقدار پئے جس سے نشہ نہ ہو تیسری شرط پینے کا مقصد لہو وسرور نہ ہو بلکہ بدن کی تقویت ہو اور امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حرام ہیں جیسے انگور کے پانی کو جب پکایا جائے اور اس کا دو ثلث ختم ہو جائے اس میں بھی یہی اختلاف ہے جس کا بیان آگے آرہا ہے۔

خلیطین کی حقیقت اور انکا حکم

قال ولا باس بالخليطين لماروى عن ابن زياد انه قال سقاني ابن عمر شربة ما كدت اهتدى الى اهلى فغدوت اليه من الغد فاخبرته بذلك فقال ما زدناك على عجوة وزبيب وهذا من الخليطين وكان مطبوخا لان المروى عنه حرمة نقيع الزبيب وهو النئى منه وماروى انه عليه السلام نهى عن الجمع بين التمر والزبيب والزبيب والرطب والبسر محمول على حالة الشدة وكان ذلك فى الابتداء.

ترجمہ ...... قدوری نے فرمایا اور خلیطین (کھجور اور انگور ملے ہوئے) میں کوئی حرج نہیں ہے بوجہ اس کے کہ ابن زیاد سے مروی ہے کہ ابن عمرؓ نے مجھے ایک شربت پلایا قریب نہیں تھا کہ میں اپنے اہل تک پہنچ جاؤں پھر میں اگلے روز ابن عمرؓ کے پاس گیا پس میں نے ان کو اس کی خبر دی تو فرمایا نہیں زیادہ کیا ہم نے تجھ کو کھجور اور کشمش پر اور یہ خلیطین ہے اور یہ پکی ہوئی تھی اس لئے کہ ابن عمرؓ سے نقیع الزبیب کی حرمت مروی ہے اور یہ کشمش کا کچا پانی ہے اور حد مروی ہے نبی علیہ السلام سے کہ آپ نے منع فرمایا ہے جمع کرنے سے کھجور اور کشمش کے اور کشمش اور کھجور کے اور کھجور اور گدر کھجور کے درمیان یہ قحط کی حالت پر محمول ہے اور یہ بات ابتداء اسلام میں تھی۔

تشریح ...... خلیطین کی حقیقت یہ ہے کہ کھجور اور انگور یا کشمش ومنقی کو ملا کر شربت بنایا جائے اور یہ حلال ہے بشرطیکہ ہلکا سا پکا دیا گیا ہو جیسا کہ ابن زیادؒ نے کہا ہے کہ مجھے ابن عمرؓ نے ایک شربت پلایا اس سے میری یہ کیفیت ہوگئی کہ گھر تک جانا بھاری ہو گیا اگلے دن میں نے ان سے یہ واقعہ بیان کیا تو فرمانے لگے ہم نے تجھ کھجور اور کشمش سے زیادہ کچھ نہیں پلایا اسی کو خلیطین کہتے ہیں اور یہ پکی ہوئی بھی تھی۔

دلیل ...... جس کی دلیل یہ ہے کہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ کشمش وغیرہ کا کچا پانی حرام ہے تو ان کی اس بات سے واضح ہو گیا کہ یہ مطبوخ تھی ورنہ وہ ابن زیاد کو کیسے پلاتے۔

سوال ...... آپ خلیطین کو جائز بتارہے ہیں حالانکہ حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے کہ انگور اور چھوارے اور انگور اور کھجور اور گدر کھجور کو ملا کر استعمال کیا جائے؟

جواب ...... یہ ممانعت ابتداء اسلام میں اس وقت تھی جبکہ قحط سالی کا زمانہ تھا اور مقصد یہ تھا کہ انکو جمع نہ کرو بلکہ ایک پر اکتفاء کرو اور دوسرے غریبوں کو دیدو۔

شہد، انجیر، گیہوں، جوار، جو کی نبیذ کا حکم

قال ونبيذ العسل والتين ونبيذ الحنطة والذرة والشعير حلال وان لم يطبخ وهذا عندابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله اذا كان من غير لهو وطرب لقوله عليه السلام الخمر من هاتين الشجرتين واشار الى الكرمة والنخلة خص التحريم بهما والمراد بيان الحكم

ترجمہ ...... قدوری نے فرمایا اور شہد اور انجیر کی نبیذ اور گیہوں اور جوار اور جو کی نبیذ حلال ہے اگرچہ پکائی نہ جائے اور یہ شیخینؒ کے نزدیک

ہے جبکہ بغیر لہو و سرور کے ہو نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے خمر ان دونوں درختوں کی ہوتی ہے اور انگور اور کھجور کی جانب اشارہ کیا تو آپ ﷺ نے تحریم کو ان دونوں کے ساتھ خاص فرمادیا اور مراد حکم کو بیان کرنا ہے۔

تشریح ...... یہ سب مذکورہ نبیذیں شیخینؒ کے نزدیک حلال ہیں اگر چہ پکائی بھی نہ گئی ہوں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ بغیر لہو و سرور کے قوت بدن کے لئے استعمال کرے، ماقبل میں گذر چکا ہے کہ آپ ﷺ بیان احکام کے لئے مبعوث ہوئے ہیں اور آپ نے جو ارشاد فرمایا ہے الخمر من ھا تین ...... الخ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شراب حرام ہیں وہ انگور اور کھجور سے بنائی جاتی ہیں۔

لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ جو شہد اور انجیر وغیرہ سے بنائی جائے تو وہ حرام نہ ہوگی۔

عند الشیخین حلت کیلئے پکانا بھی شرط ہے

ثم قیل یشترط الطبخ فیہ لا باحتہ وقیل لا یشترط وھو المذکور فی الکتب لان قلیلہ لا یدعوا الی کثیرہ کیف ما کان

ترجمہ ...... پھر کہا گیا ہے کہ اس میں پکانا شرط نہیں ہے اس کی اباحت کے لئے اور کہا گیا ہے کہ شرط ہے اور یہی کتاب میں مذکور ہے اس لئے کہ اس کا قلیل اس کے کثیر کی جانب داعی نہیں ہے جیسے بھی ہو وہ (یعنی مطبوخ اور غیر مطبوخ)

تشریح ...... شیخینؒ کے نزدیک ان نبیذوں کی حلت کے لئے کیا پکانا بھی شرط ہے تو اس میں دو قول ہیں۔

۱- شرط ہے ورنہ پھر حلال نہ ہوگی۔

۲- شرط نہیں ہے جیسا کہ قدوری میں اس کی صراحت ہے

دوسری بات یہ ہے کہ ان کا قلیل کثیر کی جانب داعی نہیں ہے خواہ کچی ہوں خواہ پکا دی گئی ہوں۔

گیہوں اور جو سے بنائی جانے والی شراب پینے سے نشہ آجائے تو حد لگائی جائے گی یا نہیں

وھل یحد فی المتخذ من الحبوب اذا سکر منہ قیل لا یحدو قد ذکرنا الوجہ من قبل قالوا والاصح انہ یحد فانہ روی عن محمد فیمن سکر من الاشربۃ انہ یحد من غیر تفصیل وھذا لان الفساق یجتمعون علیہ فی زماننا اجتماعھم علی سائر الاشربۃ بل فوق ذلک

ترجمہ ...... اور کیا حد ماری جائے گی اس شراب میں جس کو دانوں سے بنایا گیا ہو جبکہ اس سے مست ہو جائے تو کہا گیا ہے کہ حد نہیں ماری جائے گی اور ہم اس کی وجہ ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں مشائخ نے فرمایا اور اصح یہ ہے کہ حد ماری جائے گی اس لئے کہ محمدؒ سے مروی ہے اس شخص کے بارے میں جو شرابوں سے مست ہو گیا کہ اس کو حد ماری جائے گی بغیر تفصیل کے اور یہ حد اس وجہ سے کہ فساق جمع ہوتے ہیں اس پر ہمارے زمانہ میں ان کے جمع ہونے کے مثل تمام شرابوں پر بلکہ اس سے بھی بڑھ کر۔

تشریح ...... گیہوں اور جو وغیرہ سے جو شراب بنائی جاتی ہے تو اگر اس کو پی کر نشہ ہو گیا تو حد ہوگی یا نہیں تو اس میں دو قول ہیں فقیہ ابو جعفر کہتے ہیں کہ حد نہ ہوگی کیونکہ یہ بھنگ اور گھوڑی کے دودھ کے درجہ میں ہے۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ حد ماری جائے گی اور یہی اصح ہے کیونکہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ جو شخص خمر کے علاوہ دیگر شراب سے نشہ میں ہو گیا تو اس پر حد لگے گی یہ امام محمدؒ نے بغیر تفصیل کے فرمایا یعنی اس میں یہ تفصیل نہیں ہے کہ شراب دانوں سے بنے تو یہ حکم نہیں ہے اور شہد سے بنے تو ہے اور وجوب حد کی وجہ یہ بھی ہے کہ اس کے پینے میں فساق کا اشتغال رہتا ہے اور ان کو بھی وہ دیگر شرابوں کی طرح پیتے ہیں لہذا دفع فساد کے لئے حد کا وجوب ہونا چاہیے۔

دودھ سے بنائی جانے والی شراب کے پینے سے حد لگائی جائے گی یا نہیں

وكذلك المتخذ من الالبان اذا اشتد فهو على هذا وقيل ان المتخذ من لبن الرماك لا يحل عند ابى حنيفه اعتبارا بلحمه اذ هو متولد منه قالوا والاصح انه يحل لان كراهة لحمه لما فى اباحته من قطع مادة الجهاد او لاحترامه فلا يتعدى الى لبنه.

ترجمہ ...... اور ایسے ہی وہ شراب جو دودھوں سے بنایا جائے جبکہ وہ جوش مارے تو وہ بھی اسی اختلاف پر ہے اور کہا گیا ہے کہ جو شراب گھوڑی کے دودھ سے بنائی جائے وہ ابوحنیفہ کے نزدیک حلال نہیں ہے اس کے گوشت پر قیاس کرتے ہوئے اس لئے کہ دودھ گوشت سے پیدا ہوتا ہے مشائخ نے فرمایا اور اصح یہ ہے کہ حلال ہے اس لئے کہ اس کے گوشت کی کراہت اس وجہ سے ہے کہ اس کی اباحت میں مادۂ جہاد کو ختم کرنا ہے یا اس کے احترام کی وجہ سے ہے تو یہ حکم متعدی نہ ہوگا اس کے دودھ کی جانب۔

تشریح ...... جو شراب دودھ سے بنائی گئی ہو تو سکر کی صورت میں حد واجب ہوگی یا نہیں تو اس میں بھی حسب سابق دو قول ہیں اور دوسرا قول یہاں یہ بھی ہے کہ گھوڑی کے دودھ سے بنی ہوئی شراب امام صاحبؒ کے نزدیک حلال ہی نہیں ہے گھوڑی کے گوشت پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ دودھ سے گوشت پیدا ہوتا ہے مگر مشائخ فرماتے ہیں اصح یہ ہے کہ حلال ہے اور گھوڑے کے گوشت کی کراہت یا تو اس کے احترام کی وجہ سے ہے یا اس وجہ سے ہے کہ مادۂ جہاد ختم نہ ہو جائے اور یہ وجہ دودھ میں نہیں ہے کیونکہ دودھ پینے سے مادۂ جہاد ختم نہ ہوگا۔

انگور کا شیرہ جب پکایا جائے اور دو ثلث اس کے چلے جائیں تو حلال ہے

قال وعصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه وبقى ثلثة حلال وان اشتدو هذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد ومالك والشافعى حرام وهذا الخلاف فيما اذا قصدبه التقوى اما اذا قصد به التلهّى لا يحل بالاتفاق وعن محمد مثل قولهما وعنه انه كره ذلك وعنه انه توقف فيه

ترجمہ ...... قدوری نے فرمایا اور انگور کا شیرہ جب پکایا گیا یہاں تک کہ اس کا دو ثلث ختم ہو گیا اور ایک ثلث باقی رہ گیا تو وہ حلال ہے اگر چہ جوش مارنے لگے اور یہ شیخینؒ کے نزدیک ہے اور فرمایا محمدؒ اور مالکؒ اور شافعیؒ نے کہ حرام ہے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ شارب قوت حاصل کرنے کا ارادہ کرے بہر حال، جبکہ وہ ارادہ کرے لہو کا تو بالاتفاق حلال نہیں اور محمدؒ سے منقول ہے شیخینؒ کے قول کے مثل اور محمدؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کو مکروہ جانا ہے اور محمدؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے اس میں توقف کیا ہے۔

تشریح ...... صاحب ہدایہ ماقبل میں وعدہ کر کے آئے تھے کہ ہم مثلث عنبی کا حکم آگے بیان کریں گے یہ وہی مثلث عنبی کا مسئلہ ہے۔

انگور کا نچوڑا ہوا رس جب اس کو اتنا پکا دیا جائے کہ دو ثلث جل کر ختم ہو گیا اور صرف ایک ثلث باقی رہ گیا اور اس میں جوش و تیزی پیدا ہو گئی تو اسمیں اختلاف ہے شیخینؒ نے اس کو جائز قرار دیا ہے جبکہ مقصد طاعات پر قوت حاصل کرنا ہو اور اگر لہو و طرب مقصد ہو تو بالاتفاق حرام ہے اور امام محمدؒ و مالکؒ و شافعیؒ اس کو حرام قرار دیتے ہیں اور امام محمدؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہے۔

امام محمدؒ سے اور بھی تین روایات ہیں:-

۱- مثل شیخینؒ ۲- مکروہ ۳- توقف

امام محمدؒ کی دلیل

لهم في اثبات الحرمة قوله عليه السلام كل مسكر خمر وقوله عليه السلام ما اسكر كثيره فقليله حرام ويروى عنه عليه السلام مااسكر الجرة منه فالجرعة منه حرام ولان المسكر يفسد العقل فيكون حراما قليله وكثيره كالخمر

ترجمہ...... ان سب کی دلیل حرمت کے ثابت کرنے میں نبی علیہ السلام کا فرمان ہے کہ ہر مسکر خمر ہے اور نبی علیہ السلام کا فرمان ہے جس کا کثیر مسکر ہو پس اس کا **قلیل** حرام ہے اور نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ جس کا ایک گھڑا مسکر ہے اس کا ایک گھونٹ حرام ہے اور اس لئے کہ مسکر عقل کو فاسد کر دیتا ہے تو وہ حرام ہوگا اس کا قلیل اور اس کا کثیر مثل خمر کے۔

تشریح...... یہ امام محمدؒ وغیرہ کی دلیل ہے جس میں تین حدیث اور ایک عقلی دلیل ہے

۱- کل مسکر خمرٌ لہٰذا قلیل و کثیر برابر ہوگا۔

۲- جس کی زیادہ مقدار نشہ لائے ان کا قلیل بھی حرام ہے۔

۳- جسکا ایک گھڑا نشہ لائے اس کا ایک گھونٹ بھی حرام ہے۔

دلیل عقلی...... خمر چونکہ مفسد عقل ہے لہٰذا اس کا قلیل و کثیر برابر ہے اور چونکہ مثلث کے اندر بھی سکر ہے اور سکر عقل کو خراب کرتا ہے لہٰذا اس کا بھی قلیل و کثیر حرام ہوگا۔

شیخین کی دلیل

ولهما قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها ويروى بعينها قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب خص السكر بالتحريم في غير الخمر اذ العطف للمغايرة ولان المفسد هو القدح المسكر وهو حرام عندنا

ترجمہ...... اور شیخینؒ کی دلیل فرمان نبی علیہ السلام ہے کہ خمر حرام لعینہٖ ہے اور مروی ہے بعینہا اس کا قلیل اور کثیر اور ہر شراب کا سکر حرام ہے نبی علیہ السلام نے سکر کو خاص کر دیا تحریم کے ساتھ غیر خمر میں اس لئے کہ عطف مغایرت کے لئے ہوتا ہے مفسد وہ مسکر پیالہ ہے اور وہ ہمارے نزدیک حرام ہے۔

تشریح...... یہ شیخینؒ کی دلیل ہے جس میں ایک حدیث ہے اور دوسری عقلی دلیل ہے

۱- خمر حرام لعینہ ہے اس کا قلیل و کثیر حرام ہے اور ہر شراب کا مسکر حرام ہے تو عطف چونکہ مغایرت کا تقاضہ کرتا ہے لہذا حدیث سے ثابت ہوا کہ خمر کا عین حرام ہے اور غیر خمر کا سکر حرام ہے اور سکر سے پہلے حلال ہے۔

۲- اگر کسی کو پانچ پیالوں سے سکر ہوتا ہو تو شروع کے چار پیالے حلال ہوں گے۔ اور آخری پیالہ جو مسکر بنا ہے وہ حرام ہوگا اور اس کی حرمت کے ہم بھی قائل ہیں۔

شیخین پر ایک اشکال کا جواب

وانما يحرم القليل منه لأنه يدعوا لرقته ولطافته الى الكثير فاعطى حكمه والمثلث لغلظه لا يدعو وهو فى نفسه غذاء فبقى على الاباحة والحديث الاول غير ثابت على ما بيناه ثم هو محمول على القدح الاخير اذ هو المسكر حقيقة

ترجمہ...... اور خمر کا قلیل حرام ہے اس لئے کہ وہ اپنی رقت اور اپنی لطافت کی وجہ سے کثیر کی جانب داعی ہے پس قلیل کو کثیر کا حکم دیدیا جائے گا اور مثلث اپنے گاڑھے پن کی وجہ سے داعی نہیں ہے اور مثلث بذاتِ خود غذاء ہے تو وہ اباحت پر باقی رہے گی اور حدیث اول غیر ثابت ہے اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم بیان کر چکے ہیں پھر وہ محمول ہے آخری پیالہ پر اس لئے کہ حقیقت میں مسکر وہی ہے۔

تشریح...... شیخینؒ پر ایک اعتراض ہوتا تھا کہ پھر خمر کی قلیل مقدار کیوں حرام ہے جبکہ وہ مسکر نہیں ہے تو اس کا جواب دیا کہ خمر میں رقت و لطافت ہے جس کی وجہ سے قلیل کی جانب داعی ہے لہذا جو حکم کثیر کا ہے وہی قلیل کو دیدیا گیا جیسے التقاء ختانین کو وجوب غسل کے حق میں دخول وانزال کا درجہ دیدیا گیا ہے اور مثلث میں گاڑھا پن ہے جو کثیر کی جانب داعی نہیں ہے پھر مثلث حقیقت میں غذاء ہے اور غذاء میں اصل اباحت ہے لہذا مثلث اباحت پر برقرار ہے اور رہی فریق مخالف کی پہلی دلیل یہ وہی ہے جس میں یحیی بن معینؒ نے طعن کیا ہے اور اس کو غیر ثابت قرار دیا ہے۔

اور بالفرض اگر تسلیم بھی کر لی جائے تو یہ اس آخری پیالہ پر محمول ہے جو مسکر ہے یعنی غیر خمر کی جو مقدار مسکر ہوگی اب اس پر مثل خمر کے حکم حرمت جاری ہوگا۔

جس شراب کے دوثلث جل جائیں پھر پانی ڈال کر پکایا ایسی شراب کا حکم

والذى يصب عليه الماء بعد ما ذهب ثلثاه بالطبخ حتى يرق ثم يطبخ طبخة حكمه حكم المثلث لان صب الماء لا يزيده الا ضعفا

ترجمہ...... اور وہ (مثلث) جس پر پانی ڈال دیا گیا ہو اس کے دوثلث ختم ہو جانے کے بعد پکانے کی وجہ سے یہاں تک کہ وہ پتلی ہو جائے پھر اس کو پکا دیا جائے تو اس کا حکم مثلث کا حکم ہے اس لئے کہ پانی کا ڈالنا نہیں بڑھائے گا اس کو باعتبار ضعف کے۔

تشریح...... اس شراب کا نام یعقوبی اور ابو یوسفی ہے اس لئے کہ ابو یوسف اس کو بکثرت پیا کرتے تھے جس کی حقیقت یہ ہے کہ شیرۂ انگور کو پکانے سے اس کے دوثلث جل گئے اور وہ اب مثلث ہوگئی پھر اس میں مزید پانی ڈال دیا گیا جس سے وہ پتلی ہوگئی اور اس کو پھر پکا دیا تو

یہ مثلث ہی ہے اور یہی اس کا حکم ہے کیونکہ جب مثلث شیخین کے نزدیک حلال ہے تو اس میں پانی ڈالنے سے مثلث کی قوت میں کمی واقع ہوگی تو یہ بدرجہ اولیٰ حلال ہوگی۔

انگور کے عرق میں پانی ڈالا پھر اس کو پکایا جس سے دوثلث جل گیا آیا یہ حلال ہے یا نہیں؟

بخلاف ماإذا صب الماء على العصير ثم يطبخ حتى يذهب ثلثا الكل لان الماء يذهب اولا للطافته اويذهب منهما فلايكون الذاهب ثلثي ماء العنب

ترجمہ...... بخلاف اس صورت کے جبکہ انگور کے عرق میں پانی ڈال دیا گیا پھر اس کو پکایا گیا یہاں تک کہ کل میں سے دوثلث ختم ہو گئے اس لئے کہ پانی اپنی لطافت کی وجہ سے پہلے جلے گا یا ان دونوں میں سے جلے گا تو جلنے والا انگور کے پانی کا دوثلث نہیں ہوا۔

تشریح...... اگر انگور کے عرق میں پہلے پانی ملا دیا اور پھر اسکو پکایا کہ دوثلث جل گیا اور ایک ثلث مجموعہ میں سے رہا تو یہ حلال نہ ہوگا کیونکہ مثلث حلال ہے اور یہاں یہ مثلث نہیں بنا کیونکہ مثلث تو وہ ہے کہ انگور کے عرق میں سے دوثلث ختم ہو جائے اور یہاں پانی اور عرق کا دو ثلث ختم ہوا ہے لہذا یہ مثلث نہیں ہے اور نہ حلال ہے۔

انگور کو ہی پکایا گیا پھر اس کو نچوڑ کر استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں

ولو طبخ العنب كما هو ثم يعصر يكتفي بادني طبخة في رواية عن ابي حنيفة وفي رواية عنه لا يحل مالم يذهب ثلثاه بالطبخ وهو الاصح لان العصير قائم فيه من غير تغير فصار كمابعد العصر

ترجمہ...... اور اگر انگور جوں کا توں پکا دیا گیا پھر نچوڑا گیا تو ہلکے سے پکانے پر اکتفاء کر لیا جائے گا ابوحنیفہؒ سے ایک روایت کے مطابق اور ان سے دوسری روایت میں حلال نہ ہوگا جب تک کہ اس کا دوثلث ختم نہ ہو جائے پکانے کی وجہ سے اور یہی اصح ہے اس لئے کہ انگور میں شیرہ بغیر تغیر کے موجود ہے تو ایسا ہو گیا جیسے نچوڑنے کے بعد۔

تشریح...... اگر بجائے شیرۂ انگور کے انگور ہی کو پکایا گیا اور بعد میں نچوڑ کر استعمال کیا جائے تو کیا حکم ہے؟ تو فرمایا کہ اس میں امام صاحبؒ سے دو روایتیں ہیں:-

۱- ہلکا سا پکانا کافی ہے

۲- اس کا حکم وہی ہے جو انگور کے عرق کا ہے یعنی اگر اتنا پکا دیا گیا کہ دوثلث عرق ختم ہو جائے تو حلال ہوگا ورنہ نہیں لہذا عرق انگور کا ایک ہی حکم ہے نچوڑنے سے پہلے بھی اور بعد بھی۔

کھجور یا چھوارے پانی میں ڈالے گئے اور ان میں اشتداد اور سکر پیدا ہو گیا

ولو جمع في الطبخ بين العنب والتمر اوبين التمر والزبيب لا يحل حتى يذهب ثلثاه لان التمر ان كان يكتفي فيه بادنى طبخة فعصير العنب لا بد ان يذهب ثلثاه فيعتبر جانب العنب احتياطا وكذا اذا جمع بين عصير العنب ونقيع التمر لما قلنا

ترجمہ...... اور اگر پکانے میں انگور اور تمر یا تمر اور منقیٰ کے درمیان جمع کر دیا گیا تو وہ حلال نہ ہوگا یہاں تک کہ اس کا دوثلث ختم ہو جائے اس لئے کہ تمر اگر چہ اس میں ہلکے سے پکانے پر اکتفاء کر لیا جاتا ہے پس عصیر عنب اس کا دوثلث ختم ہونا ضروری ہے تو بر بناء احتیاط انگور کی جانب کا اعتبار کیا جائے گا اور ایسے ہی جب جمع کر دیا جائے انگور کے رس اور نقیع تمر کے درمیان اسی دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح...... اگر کھجور یا چھوارے پانی میں ڈالے گئے اور اس میں اشتداد وسکر پیدا ہو گیا تو وہ بھی حرام ہے لیکن اگر اس کو پکا دیا جاتا تو یہ حرام نہ ہوتا اور اس کو ہلکا سا پکانا کافی ہوتا دوثلث کا ختم ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ یہ حکم تو صرف انگور کے رس میں ہے لیکن اگر انگور کا رس اور ماء تمر دونوں کو ایک جگہ ملا دیا تو اب کیسا حکم ہوگا تو فرمایا کہ بر بناء احتیاط مجموعہ پر انگور کا حکم جاری کیا جائے گا اور جب تک دوثلث نہ جل جائے جب تک وہ حلال نہ ہوگا۔

تنبیہ...... یہاں مصنفؒ نے بین العنب والتمر کے بعد فرمایا ہے۔ او بین التمر والزبیب.
حالانکہ یہ صرف انگور اور خمر کا حکم ہے نہ کہ زبیب وتمر کا اس لئے کہ منقیٰ انگور کے حکم میں نہیں ہے تو یہ مصنفؒ یا ناسخین وناقلین کا سہو ہے کما لا یخفی۔

نقیع تمر اور نقیع زبیب کو ادنی سا پکایا گیا پھر اس میں کھجور یا منقیٰ ڈال دیا گیا تو اب کیا حکم ہے

ولو طبخ نقيع التمر والزبيب ادنى طبخة ثم انقع فيه تمرا وزبيب ان كان ما انقع فيه شيئا يسيرا لايتخذ النبيذ من مثله لا باس به وان كان يتخذ النبيذ من مثله لم يحل كما اذا صب فى المطبوخ قدح من النقيع والمعنى تغليب جهة الحرمة

ترجمہ...... اور اگر نقیع تمر اور نقیع زبیب کو ہلکا سا پکایا گیا پھر اس میں ثمر یا منقیٰ ڈالی گئی اگر وہ مقدار جو اس میں ڈالی گئی ہے معمولی سی ہو کہ اس کے مثل سے نبیذ بنائی جاتی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور اگر اس کے مثل سے نبیذ بنائی جاتی ہے تو وہ حلال نہیں ہے جیسے مطبوخ میں جبکہ نقیع کا ایک پیالہ ڈالدیا گیا ہو اور سبب حرمت کی جہت کو غلبہ دینا ہے۔

تشریح...... نقیع تمر اور نقیع زبیب کو ہلکا پکا دیا گیا تھا جس کی وجہ سے وہ حلال ہو گئی تھی لیکن پکانے کے بعد اس میں پھر کھجور یا منقیٰ ڈالدی تو اب کیا حکم ہے؟ تو جواب دیا کہ اگر تمر یا منقیٰ اتنی ڈالی ہے جس سے عادۃً نبیذ نہیں بنائی جاتی یعنی بہت کم مقدار میں تو یہ تو عدم کے درجہ میں اور وہ بدستور حلال ہے۔ لیکن اگر اتنی ڈال دی جس سے عام طور سے نبیذ بنائی جاتی ہے تو اب وہ حلال نہیں بلکہ حرام ہو گئی ہے اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے نبیذ تمر وغیرہ میں جبکہ وہ مطبوخ ہو جو کہ حلال ہے نقیع تمر کا ایک پیالہ ڈال دیا گیا تو اب ساری حرام ہو گئی۔
اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جہاں حلت وحرمت کا اجتماع ہوتا ہے وہاں غلبہ اور ترجیح حرمت کو ہوتی ہے۔

مذکورہ نبیذ کے پینے سے حد جاری ہوگی یا نہیں

ولا حد فى شربه لان التحريم للاحتياط وهو فى الحد فى درأه ولو طبخ الخمر وغيره بعد الاشتداد حتى يذهب ثلثاه لم يحل لان الحرمة قد تقررت فلا ترتفع بالطبخ.

ترجمہ...... اوراس کے پینے میں حد نہیں ہے اس لئے کہ تحریم احتیاط کی وجہ سے ہے اور احتیاط حد میں حد دور کرنے میں ہے اور اگر خمر یا غیر خمر کو اشتداد کے بعد پکا دیا گیا یہاں تک کہ اس کے دو ثلث جل گئے تو وہ حلال نہیں ہے اس لئے کہ حرمت جم چکی ہے تو وہ پکانے کی وجہ سے اٹھے گی نہیں۔

تشریح...... شراب کی مذکورہ قسم کہ جس کو پکا دیا گیا تھا لیکن بعد میں اندر اس کے نقیع تمر ڈالی گئی ہو تو اس کا پینا حرام ہے کیونکہ احتیاط کا یہی تقاضہ ہے۔ لیکن اگر کسی نے پی لی تو حد لگے گی یا نہیں؟ تو فرمایا کہ حد کے اندر احتیاط دور کرنے میں ہے لہذا حد نہیں ماری جائے گی۔

شراب بن کر تیار ہو چکی ہے جس میں جوش و تیزی اور سکر موجود ہے خواہ خمر ہو یا غیر خمر اب اس کو پکایا جا رہا ہے تا کہ دو ثلث جل جائے تو یہ حلال نہ ہوگی، اس لئے کہ پکانا مانع ثبوت حرمت ہے رافع ثبوت حرمت نہیں ہے۔

دباء، حنتم اور مزفت میں نبیذ بنانے کا حکم

قال ولا بأس بالانتباذ في الدباء والحنتم والمزفت لقوله عليه السلام في حديث فيه طول بعد ذكر هذه الاوعية فاشربوا في كل ظرف فان الظرف لايحل شيئا ولا يحرمه ولا تشربوا المسكر وقال ذالك بعد ما اخبر عن النهي عنه فكان ناسخا له

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور کوئی حرج نہیں ہے کدو کے برتن میں اور سبز ٹھلیا میں اور زفت بھرے ہوئے برتن میں نبیذ بنانے سے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے اس حدیث میں جس میں طول ہے ان برتنوں کے ذکر کے بعد (فرمایا) کہ ہر برتن میں پیو اس لئے کہ برتن کسی چیز کو حلال نہیں کرتا اور نہ اس کو حرام کرتا ہے اور مسکر نہ پیو اور آپ نے یہ بات فرمائی تھی ان برتنوں سے ممانعت کے بعد تو یہ قول نہی کا ناسخ بن گیا۔

تشریح...... دباء: کدو کا برتن، حنتم: سبز رنگ کی مٹی کی ٹھلیا، مزفت: تارکول جیسی ایک چیز ہے جسے زفت کہتے ہیں جب کسی برتن پر اس کی پالش کر دی جائے تو اس برتن کو مزفت کہتے ہیں۔

بہر حال یہ تو برتنوں کے نام ہیں جیسے ہمارے یہاں، گھڑا، کروا، رجنی، رجنا، مٹکا اور مطلب یہ ہے کہ لوگ ان برتنوں میں شراب بنایا کرتے تھے جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو جناب رسول اللہ ﷺ نے ان برتنوں کے استعمال کی ممانعت فرما دی تھی تا کہ شراب کی نفرت دلوں میں پیوست ہو جائے پھر کچھ عرصہ بعد جب مقصد حاصل ہو گیا تو ان برتنوں کے استعمال کی اجازت مل گئی اور پہلا حکم منسوخ ہو گیا یہ حدیث مشکوٰۃ میں آپ کے سامنے گذر چکی ہے جہاں ان کی ممانعت ہے۔

ناپاک برتن میں نبیذ بنانے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے پاک کیا جائے

وانما ينتبذ فيه بعد تطهيره فان كان الوعاء عتيقا يغسل ثلثا فيطهر وان كان جديدا لايطهر عند محمد لتشرب الخمر قيل بخلاف العتيق وعند ابي يوسف يغسل ويجفف في كل مرة وهي مسألة مالا ينعصر وقيل عند ابي يوسف يملا ماء مرة بعد اخرىٰ حتى اذا خرج الماء صافيا غير متغير يحكم بطهارته

ترجمہ...... اور ان میں نبیذ بنائی جائے گی ان کو پاک کرنے کے بعد پس اگر برتن پرانا ہو تو اس کو تین مرتبہ دھویا جائے پس وہ پاک ہو

جائے گا اور اگر نیا ہو تو محمدؒ کے نزدیک پاک نہ ہوگا اس میں خمر کے جذب ہو جانے کی وجہ سے بخلاف پرانے کے اور ابو یوسف کے نزدیک تین مرتبہ دھویا جائے اور ہر مرتبہ میں خشک کیا جائے اور یہ مسئلہ اس چیز کا جو نچوڑ سے نہ نچڑے اور کہا گیا ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک یکے بعد دیگرے پانی بھرا جائے یہاں تک کہ پانی جب صاف نکلے جو متغیر نہ ہو تو برتن کی طہارت کا حکم دیا جائے گا۔

تشریح...... جو برتن ناپاک یعنی پہلے اس میں شراب تھی تو جب اس کو دوسری چیزوں میں استعمال کیا جائے گا تو پہلے اس کو پاک کرنا پڑے گا تو مثلاً اس میں نبیذ بنائی ہے تو پہلے اس کو پاک کرنا پڑے گا اور پرانے برتن کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جائے گا۔

اور اگر نیا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کے پاک کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے کیونکہ اس میں شراب جذب ہو چکی ہے البتہ پرانے میں شراب جذب نہ ہوگی وہ تو امام محمدؒ کے نزدیک بھی تین بلکہ دو طریقے ہیں (۱) تین مرتبہ دھویا جائے اور ہر مرتبہ دھو کر سکھایا جائے اور جو چیز نچوڑی نہیں جاسکتی ہے اس میں یہی حکم ہے۔ (۲) برتن میں بار بار پانی بھر کر گرا دیا جائے جب یہ ظاہر ہو جائے کہ بالکل صاف ہے اور دوسری چیز کا کوئی اثر پانی میں نہیں ہے تو بس برتن پاک ہو گیا۔

تنبیہ...... برتن کے نئے اور پرانے ہونے کا یہ مطلب ہے کہ بالکل نیا مٹی کا برتن شراب میں استعمال ہوا تو وہ ناپاک ہو گیا اب اس کے پاک کرنے کا کیا طریقہ ہوگا؟ اور پرانے کا یہ مطلب ہے کہ وہ پہلے سے کسی اور چیز میں مستعمل ہوتے ہوئے گھس گیا پھر اس کو شراب کے اندر استعمال کیا گیا تو وہ ناپاک تو ہو گیا لیکن شراب اس میں جذب نہیں ہے۔

شراب خود بخود سرکہ بن جائے یا بنائی جائے تو حلال ہے

وقال واذا تخللت الخمر حلت سواء صارت خلا بنفسها اوبشئی یطرح فیها ولا یکره تخلیلها

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور جب خمر سرکہ بن گئی تو حلال ہو گئی خواہ وہ خود بخود سرکہ ہو گئی ہو یا کسی ایسی چیز سے جو اس میں ڈالی گئی ہو اور اس کا سرکہ بنانا مکروہ نہیں ہے۔

تشریح...... شراب کا سرکہ خود بنے یا بنایا جائے اب وہ حلال ہو جائے گی اور اس کا سرکہ بنانا مکروہ بھی نہیں ہے۔

سرکہ بنانے میں امام شافعیؒ کا نقطہ نظر

وقال الشافعی یکره التخلیل ولا یحل الخل الحاصل به ان کان التخلیل بالقاء شئی فیه قولا واحدا وان کان بغیر القاء شئی فیه فله فی الخل الحاصل به قولان

ترجمہ...... اور شافعیؒ نے فرمایا کہ سرکہ بنانا (خمر کا) مکروہ ہے اور سرکہ جو خمر سے حاصل ہوا حلال نہیں ہوگا اگر سرکہ بنانا اس میں کوئی چیز ڈالنے کے ساتھ ہو (اس صورت میں یہ) ایک ہی قول ہے اور اگر اس میں کوئی چیز ڈالے بغیر ہو تو ان کے اس سرکہ کے بارے میں جو اس سے حاصل ہوا دو قول ہیں۔

تشریح...... امام شافعیؒ سرکہ بنانے کو مطلق مکروہ قرار دیتے ہیں اب رہا حاصل شدہ سرکہ تو اس میں تفصیل ہے (۱) اگر خمر میں کوئی چیز ڈال کر سرکہ بنایا گیا ہے تو امام شافعیؒ کا اس میں صرف ایک ہی قول ہے کہ یہ سرکہ حلال نہیں ہے (۲) اور اگر بغیر کچھ ڈالے ہوئے سرکہ بنا ہو تو اس

میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں ایک یہ کہ حلال ہے اور دوسرا یہ کہ حلال نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل

له ان في التخليل اقترابا من الخمر على وجه التمول والامر بالاجتناب ينافيه

ترجمہ ...... امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ سرکہ بنانے میں خمر سے نزدیکی ہے تمول کے طریقہ پر اور شراب سے اجتناب کا حکم اقتراب کے منافی ہے۔

تشریح ...... یہ امام شافعیؒ کی دلیل ہے کہ جب خمر کا سرکہ بنایا جائے گا تو یہ خمر سے تمول کے طریقہ پر قرب و نزدیکی ہے اور ہم کو خمر سے اجتناب کا حکم ملا ہے تو حکم اجتناب اور اس سے نزدیکی میں منافات ہے۔

احناف کی دلیل

ولنا قوله عليه السلام نعم الادام الخل ولان بالتخليل يزول الوصف المفسد وتثبت صفة الصلاح من حيث تسكين الصفراء وكسر الشهوة والتغذى به والاصلاح مباح وكذا الصالح للمصالح اعتبارا باالمتخلل بنفسه والدباغ والاقتراب لاعدام الفساد فاشبه الاراقة

ترجمہ ...... اور ہماری دلیل نبی علیہ السلام کا فرمان ہے کہ سرکہ کیا ہی عمدہ سالن ہے اور اس لئے کہ سرکہ بنانے سے وصف مفسد زائل ہو جائے گا اور درستگی کا وصف پیدا ہو جاتا ہے یعنی صفراء کو تسکین دینا اور شہوت کو توڑنا اور ایسے ہی اس کے ذریعہ غذاء حاصل ہونا اور ایسی اصلاح مباح ہے اور ایسے ہی (حلال ہے) وہ چیز جو مصلحتوں کے اندر کام آنے کے قابل ہو جائے قیاس کرتے ہوئے خود بخود شراب ہونے والی پر اور (ایسے ہی حلال ہو جاتا ہے) دباغت دینے سے اور نزدیکی فساد کو زائل کرنے کے لئے ہے تو یہ بہانے کے مشابہ ہو گیا۔

تشریح ...... یہ ہماری دلیل ہے کہ حدیث میں سرکہ کو بہترین سالن ...... ارشاد فرمایا گیا ہے پھر سرکہ بنانا حلال ہونا چاہیے کیونکہ اب وصف مفسد زائل ہو کر وصف صالح پیدا ہوتا ہے یعنی صفراء کو اس سے تسکین ملتی ہے اور شہوت ٹوٹتی ہے اور اس سے غذاء حاصل ہوتی ہے اور ایسی اصلاح درست ہے اور نیز یہ انسانی مصالح میں کام آنے کے قابل بنے گا تو جیسے جو خمر خود سرکہ بن گئی اور وہ حلال ہے تو یہ بھی حلال ہونی چاہیے اور جیسے مردار کا چمڑا دباغت دینے سے پاک ہو جاتا ہے اور اسکو دباغت دینا بلا کراہت جائز ہے اور ایسا ہی یہاں ہونا چاہیے اور جب حرام چیز سے قرب اس کے فساد کو دور کرنے کے لئے ہو تو ایسا اقتراب جائز ہے جیسے اگر شراب کو بہانا ہو تو اس سے اقتراب بالاتفاق جائز ہے۔

شراب کا سرکہ بنانے میں کوئی حرج نہیں

والتخليل اولى لما فيه من احراز مال يصير حلالا في الثاني فيختاره من ابتلى به

ترجمہ ...... اور سرکہ بنانا اولیٰ ہے بوجہ اس کے کہ اس میں ایسے مال کا احراز ہے جو آئندہ زمانہ میں حلال ہو جائے گا تو اس کو اختیار کرے وہ

میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں ایک یہ کہ حلال ہے اور دوسرا یہ کہ حلال نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل

له ان في التخليل اقترابا من الخمر على وجه التمول والامر بالاجتناب ينافيه

ترجمہ ...امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ سرکہ بنانے میں خمر سے نزدیکی ہے تمول کے طریقہ پر اور شراب سے اجتناب کا حکم اقتراب کے منافی ہے۔

تشریح...... یہ امام شافعیؒ کی دلیل ہے کہ جب خمر کا سرکہ بنایا جائے گا تو یہ خمر سے تمول کے طریقہ پر قرب و نزدیکی ہے اور ہم کو خمر سے اجتناب کا حکم ملا ہے تو حکم اجتناب اور اس سے نزدیکی میں منافات ہے۔

احناف کی دلیل

ولنا قوله عليه السلام نعم الادام الخل ولان بالتخليل يزول الوصف المفسد وتثبت صفة الصلاح من حيث تسكين الصفراء وكسر الشهوة والتغذي به والاصلاح مباح وكذا الصالح للمصالح اعتبارا بالمتخلل بنفسه وبالدباغ والاقتراب لاعدام الفساد فاشبه الاراقة

ترجمہ ......اور ہماری دلیل نبی علیہ السلام کا فرمان ہے کہ سرکہ کیا ہی عمدہ سالن ہے اور اس لئے کہ سرکہ بنانے سے وصف مفسد زائل ہو جائے گا اور درستگی کا وصف پیدا ہو جاتا ہے یعنی صفراء کو تسکین دینا اور شہوت کو توڑنا اور ایسے ہی اس کے ذریعہ غذاء حاصل ہونا اور ایسی اصلاح مباح ہے اور ایسے ہی (حلال ہے) وہ چیز جو مصلحتوں کے اندر کام آنے کے قابل ہو جائے قیاس کرتے ہوئے خود بخود شراب ہونے والی پر اور (ایسے ہی حلال ہو جاتا ہے) دباغت دینے سے اور نزدیکی فساد کو زائل کرنے کے لئے ہے تو یہ بہانے کے مشابہ ہو گیا۔

تشریح...... یہ ہماری دلیل ہے کہ حدیث میں سرکہ کو بہترین سالن...... ارشاد فرمایا گیا ہے پھر سرکہ بنانا حلال ہونا چاہیے کیونکہ اب وصف مفسد زائل ہو کر وصف صالح پیدا ہوتا ہے یعنی صفراء کو اس سے تسکین ملتی ہے اور شہوت ٹوٹتی ہے اور اس سے غذاء حاصل ہوتی ہے اور ایسی اصلاح درست ہے اور نیز یہ انسانی مصالح میں کام آنے کے قابل بنے گا تو جیسے جو خمر خود سرکہ بن گئی اور وہ حلال ہے تو یہ بھی حلال ہونی چاہیے اور جیسے مردار کا چمڑا دباغت دینے سے پاک ہو جاتا ہے اور اسکو دباغت دینا بلا کراہت جائز ہے اور ایسا ہی یہاں ہونا چاہیے اور جب حرام چیز سے قرب اس کے فساد کو دور کرنے کے لئے ہو تو ایسا اقتراب جائز ہے جیسے اگر شراب کو بہانا ہو تو اس سے اقتراب بالاتفاق جائز ہے۔

شراب کا سرکہ بنانے میں کوئی حرج نہیں

والتخليل اولى لما فيه من احراز مال يصير حلالا في الثاني فيختاره من ابتلى به

ترجمہ......اور سرکہ بنانا اولیٰ ہے بوجہ اس کے کہ اس میں ایسے مال کا احراز ہے جو آئندہ زمانہ میں حلال ہو جائے گا تو اس کو اختیار کرے وہ

جانوروں کے پاس لے جانا جائز نہیں ہے ہاں اگر جانور کو ہانک کر شراب پر چھوڑ دیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے جیسے مردار کو اٹھا کر کتے کے پاس لانا جائز نہیں ہے اور اگر کتے کو مردار کے پاس لا کر چھوڑ دیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

خمر کی تلچھٹ سرکہ میں پڑنے سے سرکہ بن جائے گی

ولو القى الدردى فى الخل لا باس به لانه يصير خلا لكن يباح حمل الخل اليه لا عكسه لما قلنا

ترجمہ...... اور اگر اس نے خمر کی تلچھٹ سرکہ میں ڈالی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ تلچھٹ سرکہ بن جائے گی لیکن مباح سرکہ کو تلچھٹ کی طرف لے جانا نہ کہ اس کا الٹا اس دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح...... خمر کی تلچھٹ سرکہ میں پڑتے ہی سرکہ بن جائے گی لہذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے مگر وہاں اتنی بات ہے کہ سرکہ کو اٹھا کر خمر کی تلچھٹ کے پاس لائے نہ کہ تلچھٹ کو اٹھا کر سرکہ کے پاس لائے جیسے ابھی گذرا ہے کتے اور مردار کا مسئلہ۔

خمر کی تلچھٹ پینے سے حد لگائی جائے گی یا نہیں

قال ولا يحد شاربه اى شارب الدردى ان لم يسكر وقال الشافعى يحد لانه شرب جزأ من الخمر ولنا ان قليله لا يدعوا الى كثيره لما فى الطباع من النبوة عنه فكان ناقصا فاشبه غير الخمر من الاشربة ولا حد فيها الا بالسكر ولان الغالب عليه الثقل فصار كما اذا غلب عليه الماء بالامتزاج.

ترجمہ...... محمدؒ نے فرمایا اور تلچھٹ پینے والے کو حد نہیں لگائی جائے گی اگر نشہ آور نہ ہو اور شافعیؒ نے فرمایا حد لگے گی اس لئے کہ اس نے شراب کا جز پیا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کا قلیل اس کے کثیر کی جانب داعی نہیں ہے اس وجہ سے کہ طبیعتوں میں اس سے دوری ہے تو یہ ناقص شراب ہوئی پس یہ خمر کے علاوہ دیگر شرابوں کے مشابہ ہوگئی اور ان میں حد نہیں ہے مگر سکر کی وجہ سے اور اس لئے کہ تلچھٹ پر تہ میں بیٹھی ہوئی چیز غالب ہوتی ہے تو ایسا ہو گیا جبکہ خمر پر پانی غالب ہو گیا ہو ملنے کی وجہ سے۔

تشریح...... ہمارے نزدیک خمر کی تلچھٹ پینے والے پر حد نہیں آئے گی جب تک کہ پینے سے سکر ہو اور جب سکر ہو جائے تو حد لگے گی کیونکہ اس کو خمر والا حکم نہیں دیا جا سکتا کیونکہ اس سے طبیعتیں متنفر ہیں لہذا یہ خمر ناقص ہے تو یہ خمر کے علاوہ دیگر شرابوں کے حکم میں آ گئی اور یہی حکم وہاں ہے کہ بغیر سکر کے حد نہیں لہذا یہی حکم تلچھٹ میں بھی ہوگا۔

پھر تلچھٹ میں تہ کے اندر بیٹھی ہوئی گاد ہے اور اسی کا غلبہ ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے خمر کے اوپر پانی غالب ہو گیا ہو تو اس کے شارب پر حد نہیں ہے ایسے ہی اس کے اوپر بھی نہ ہونی چاہیے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حد لگے گی کیونکہ جب اس نے تلچھٹ پی تو اس میں خمر کے اجزاء موجود ہیں لہذا خمر کا حکم جاری ہوگا۔

خمر سے حقنہ لینا اور ذکر کے سوراخ میں ڈالنا مکروہ ہے

ويكره الاحتقان وبالخمر واقطارها فى الاحليل لانه الانتفاع بالمحرم ولا يجب الحد لعدم الشرب وهو السبب ولو جعل الخمر فى مرقة لاتوكل لتنجسها بها ولا حد مالم يسكر منه لانه اصابه الطبخ ويكره اكل

خبز عجن عجینہ بالخمر لقیام اجزاء الخمر فیہ.

ترجمہ ...... اور خمر سے حقنہ لینا اور خمر کو ذکر کے سوراخ میں ڈالنا مکروہ ہے اس لئے کہ یہ حرام سے انتفاع ہے اور حد واجب نہ ہوگی شرب کے نہ ہونے کی وجہ سے اور شرب ہی حد کا سبب ہے اور اگر خمر شوربہ میں ڈال دی گئی تو شوربہ نہیں کھایا جائے گا شوربہ کے ناپاک ہونے کی وجہ سے خمر کی وجہ سے اور جب تک اس کی وجہ سے نشہ نہ ہو تو حد واجب نہ ہوگی اس لئے کہ اس کو پکانا پہنچ گیا ہے اور ایسی روٹی کا کھانا مکروہ ہے جس کا آٹا خمر سے گوندا گیا ہو اس میں شراب کے اجزاء موجود ہونے کی وجہ سے۔

تشریح ...... خمر سے ہر قسم کا انتفاع حرام ہے لہذا اس سے حقنہ لینا اور نائزہ میں ٹپکانا سب مکروہ ہے لیکن اگر ایسا کیا گیا تو حد واجب نہ ہوگی کیونکہ حد کا سبب تو پینا ہے اور یہاں پینا نہیں پایا گیا ہے اور اگر شراب شوربے میں ڈالی گئی ہو تو اس شوربہ کو کھانا جائز نہیں اس لئے کہ اب وہ شوربہ ناپاک ہو گیا ہے لیکن اگر کسی نے وہ شوربہ استعمال کر لیا تو جب تک نشہ نہ ہو تو حد نہیں لگے گی اس لئے کہ یہاں خمر شوربہ کے ساتھ پک گئی ہے اور خمر انگور کے کچے پانی کو کہتے ہیں۔

جس روٹی کا آٹا خمر سے گوندا گیا ہو اس روٹی کو کھانا مکروہ ہے کیونکہ روٹی میں خمر کے اجزاء موجود ہیں۔

فصلٌ فی طبخ العصیر

ترجمہ ...... یہ فصل ہے انگور کے شیرہ کو پکانے کے بیان میں

تشریح ...... ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ عصیر عنب کا جب تک پکانے کی وجہ سے دوثلث ختم نہ ہو جائے تو وہ حلال نہیں ہوتا تو مصنفؒ نے اس فصل میں پکانے کا طریقہ بیان فرمایا کہ کس طرح پکایا جائے یہاں تک کہ اس کا دوثلث ختم ہو جائے پھر یہ بحث نہ جامع صغیر میں مذکور ہے اور نہ قدوری میں اس کو تو مصنفؒ نے پہلے مسئلہ پر تفریع کے طور پر بیان کیا ہے اور یہ مسئلہ مبسوطات میں مذکور ہے۔

قاعدہ اوّل دوثلث ختم ہونے میں کون سی مقدار معتبر ہے

الاصل ان ماذهب بغليا نه بالنار وقذفه بالزبد يجعل كان لم يكن ويعتبر ذهاب ثلثي مابقيَ ليحل الثلث الباقي

ترجمہ ...... اصل یہ ہے کہ جو مقدار آگ کی وجہ سے جوش مارنے سے اور اس کے جھاگ مارنے سے ختم ہو جائے تو اس کو معدوم شمار کیا جائے گا اور مابقی کے دوثلث کا ختم ہو جانا معتبر ہوگا تا کہ ثلث باقی حلال ہو جائے۔

تشریح ...... اس فصل میں مصنفؒ نے چند اصول بیان فرمائے ہیں یہ پہلا قاعدہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عصیر عنب کی جو مقدار جوش مارنے سے اور جھاگ پھینکنے سے ختم ہو جاتی ہو تو اس کو کالعدم شمار کیا جاتا ہے اتنی مقدار کو چھوڑ کر جو باقی ہے اس کا دوثلث جل جانا ضروری ہے۔

مثلاً دس لیٹر خمر ہے اور ایک لیٹر جوش سے اور جھاگ پھینکنے سے ختم ہو جاتی ہے تو آگے بچے نو لیٹر تو اس میں سے دوثلث یعنی چھ لیٹر کا جل جانا ضروری ہے اب جو تین لیٹر باقی بچے وہ حلال ہے۔

قاعدہ مذکورہ کی مثال

بیانه عشرة دوارق من عصير طبخ فذهب دورق بالزبد يطبخ الباقی حتی يذهب ستة دوارق ويبقى الثلث فيحل لان الذی يذهب زبدا هو العصير او ما يمازجه وايا ما كان جعل كان العصير تسعة دوارق فيكون ثلثها ثلثة

ترجمہ...... اس کا بیان یہ ہے کہ دس پیانے شیرہ پکایا گیا پس جھاگ مارنے کی وجہ سے ایک پیانہ ختم ہو گیا تو باقی کو پکایا جائے گا یہاں تک کہ چھ پیانے ختم ہو جائیں اور تین پیانے باقی رہیں پس وہ حلال ہوگا اس لئے کہ جو جھاگ بن کر ختم ہوگا وہ شیرہ ہے یا اس کے ساتھ ملی ہوئی چیز ہے اور جو بھی ہو یوں شمار کیا جائے گا کہ شیرہ نو پیانے ہے تو اس کا ثلث تین پیانے ہوگا۔

تشریح...... اسکا بیان تو اوپر گذر چکا ہے نیز یہ واضح بھی ہے، دوارق دورق کی جمع ہے یہ شراب کا ایک پیانہ ہے۔

قاعدہ ثانی

واصل اخر ان العصير اذا صب عليه ماء قبل الطبخ ثم طبخ بمائه ان كان الماء اسرع ذها با لرقته ولطافة يطبخ الباقی بعد ما ذهب مقدار ما صب فيه من الماء حتی يذهب ثلثاه لان الذاهب الاول هو الماء والثانی العصير فلا بد من ذهاب ثلثی العصير

ترجمہ...... اور دوسری اصل یہ ہے کہ شیرۂ انگور میں جب پکانے سے پہلے پانی ڈالا گیا پھر مع پانی کے اس کو پکایا گیا اگر پانی اپنی رقت و لطافت کی وجہ سے پہلے اڑے تو باقی کو پکایا جائے اس پانی کے جل جانے کے بعد جو اس میں ڈالا گیا تھا یہاں تک کہ شیرۂ انگور کے دو ثلث جل جائیں اس لئے کہ جو پہلے اڑا ہے وہ پانی ہے اور دوسرا شیرہ ہے تو شیرہ کے دو ثلث کا اڑ جانا ضروری ہے۔

تشریح...... یہ دوسرا قاعدہ ہے کہ پکانے سے پہلے انگور کے شیرہ میں پانی ڈال دیا گیا پھر اس کو مع پانی کے پکایا گیا تو اس صورت میں آیا پانی پہلے اڑ جاتا ہے یا پانی اور شیرہ ساتھ ساتھ اڑتے ہیں اگر پانی پہلے اڑتا ہو تو اتنا پکایا جائے کہ پانی پہلے ختم ہو جائے اور پھر شیرہ کا دو ثلث ختم ہو جائے اور اگر دونوں ساتھ اڑتے ہوں تو اس کا حکم یہ ہے جو آگے آ رہا ہے۔

پانی اور شیرہ دونوں ایک ساتھ اڑتے ہوں پھر سب کی مجموعی مقدار کا دو ثلث ختم ہو جائے تو حلال ہے

وان كان يذهبان معا تغلی الجملة حتی يذهب ثلثا ها ويبقى ثلثها فيحل لانه ذهب الثلثان ماء وعصير او الثلث الباقی ماء وعصير فصار كما اذا صب الماء فيه بعد ما ذهب من العصير بالغلی ثلثاه

ترجمہ...... اور اگر یہ دونوں ساتھ ساتھ اڑتے ہوں تو پورا جوش دیا جائے یہاں تک کہ پورے کے دو ثلث جل جائیں اور پورے کا ایک ثلث باقی رہ جائے پس وہ حلال ہوگا اس لئے کہ پانی اور شیرہ کا دو ثلث ختم ہو گیا اور جو ثلث باقی رہے وہ پانی اور شیرہ ہے پس ایسا ہو گیا جیسا کہ اس میں پانی ڈالا گیا ہو جوش دینے سے شیرہ کے دو ثلث ختم ہو جانے کے بعد۔

تشریح...... اگر پانی اور شیرہ ایک ساتھ اڑتے ہوں تو پھر سب کی مجموعی مقدار کا دو ثلث ختم ہو جائے تو حلال ہے اور اس کو یوں شمار کیا

جائے گا کہ جومقدار ختم ہوئی ہے وہ پانی اور شیرہ کا دوثلث ہے اور جو باقی ہے وہ پانی اور شیرہ کا ایک ثلث ہے تو یہ حلال ہے۔
اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے شیرۂ انگور کو پکایا گیا اور اس کا دوثلث ختم ہو گیا پھر ثلث باقی میں پانی ڈالدیا گیا تو وہ حلال ہے بس ایسے ہی اس کا حکم ہوگا۔

قاعدہ مذکورہ کی مثال

بیانه عشرة دوارق من عصير وعشرون دورقامن ماء ففي الوجه اول يطبخ حتى يبقى تسع الجملة لانه ثلث العصير وفي الوجه الثاني حتى يذهب ثلثا الجملة لما قلنا

ترجمہ...... اس کا بیان یہ ہے کہ دس پیمانے شیرہ اور بیس پیمانے پانی ہے تو پہلی صورت میں پکایا جائے یہاں تک کہ کل کا نواں حصہ باقی رہ جائے اس لئے کہ یہ شیرہ کا ثلث ہے اور دوسری صورت میں یہاں تک کہ کل کا دوثلث اس دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔
تشریح...... اب مصنفؒ قاعدہ مذکورہ کی مثال پیش فرماتے ہیں کہ دس پیمانے شیرہ ہے اور مقدار کا نواں حصہ باقی رہ جائے اور تیس کا نواں حصہ تین اور ایک تہائی ہے اب جب کل میں سے تین اور ایک تہائی باقی رہ گیا تو اس کو شیرہ کا ثلث شمار کیا جائے گا اور یہ حلال ہوگا۔
اور اگر پانی اور شیرہ ساتھ ساتھ اڑتے ہوں تو پھر اتنا اڑ جانا ضروری ہے کہ مجموعی مقدار کا دوثلث ختم ہو جائے اور ایک ثلث باقی رہے یعنی تیس میں سے بیس اڑ جانا ضروری ہے کہ مجموعی مقدار کا دوثلث ختم ہو جائے اور ایک ثلث باقی رہے یعنی تیس میں سے بیس اڑ جائیں اور دس باقی رہیں۔
لما قلنا...... الخ اسی دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ اس صورت میں جانے والی مقدار بھی ان دونوں کی ہوگی اور جو باقی ہے وہ بھی ان دونوں کا ثلث ہے۔

شیرۂ انگور کا دوثلث پکانے سے جل جانا ضروری ہے بشرطیکہ خمر بننے سے پہلے پہلے ہو

والغلي بدفعة ودفعات سواء اذاحصل قبل ان يصير محرما ولو قطع عند النار فغلى حتى ذهب الثلثان يحل لانه اثر النار

ترجمہ...... اور جوش دینا ایک مرتبہ اور چند مرتبہ برابر ہے جبکہ یہ اس کے حرام ہونے سے پہلے حاصل ہو جائے اور اگر اس سے آگ منقطع ہوگئی پس اس نے جوش مارا یہاں تک کہ دوثلث ختم ہو جائے تو حلال ہے اس لئے کہ یہ آگ کا اثر ہے۔
تشریح...... شیرۂ انگور کا دوثلث پکانے کی وجہ سے جل جانا ضروری ہے خواہ ایک بارگی جلا دیا جائے یا چند بار کر کے لیکن شرط یہ ہے کہ اس کے خمر بننے سے پہلے پہلے ایسا کر دیا جائے ورنہ خمر بننے کے بعد پھر پکانا مفید نہ ہوگا کیونکہ پکانا مانع ہے رافع نہیں ہے اگر اس کے نیچے آگ جل رہی ہے اور وہ ابل رہا تھا کہ آگ بجھ گئی اور وہ برابر ابلتا رہا یہاں تک کہ دوثلث ختم ہو گیا تو حلال ہے کیونکہ یہ آگ کے اثر سے ابل رہا تھا لیکن اگر کچھ جلا تھا کہ آگ بجھ گئی اور شیرہ ابلنا بند ہو گیا یہاں تک کہ وہ ٹھنڈا ہوا اور پھر ابلنے لگا یہاں تک کہ دوثلث اڑ گیا تو یہ حلال نہ ہوگا اس لئے کہ یہ ابال آگ کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی تندی اور تیزی کی وجہ سے ہے اور یہی خمر ہے اور خمر بننے کے بعد پکانا کچھ

مفید نہیں۔ (کمامر)

قاعدہ ثالث

واصل اخران العصير اذا طبخ فذهب بعضه ثم اهريق بعضه كم تطبخ البقية حتى يذهب الثلثان فالسبيل فيه ان تاخذ ثلث الجميع فتضربه فى الباقى بعد المنصب ثم تقسمه على ما بقى بعد ذهاب ماذهب بالطبخ قبل ان ينصب منه شئ فما يخرج بالقسمة فهو حلال

ترجمہ...... اور دوسری اصل یہ ہے کہ شیرۂ انگور جبکہ پکا دیا جائے پس اس کا بعض حصہ ختم ہو جائے پھر اس کا بعض حصہ گرا دیا جائے تو باقی کتنا پکایا جائے گا یہاں تک دو ثلث ختم ہو جائے تو طریقہ اس کا یہ ہے کہ تو تمام کا ثلث نکال پھر اس کو اس میں ضرب دیدے جو گرنے کے بعد باقی بچا ہے پھر اس کو اس پر تقسیم کر دے جو باقی رہ گیا ہے اس مقدار کے ختم ہونے کے بعد جو پکانے میں ختم ہوتی ہے اس میں سے کچھ گرنے سے پہلے پس جو تقسیم سے حاصل ہوگا وہ حلال ہے۔

تشریح...... یہ تیسری اصل ہے پہلی اصل میں یہ بیان تھا کہ جھاگ وغیرہ میں جو مقدار ختم ہو گئی ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے دوسری اصل میں اس کا بیان تھا کہ اگر شیرہ میں پانی ڈال دیا گیا تو اس کا کیا حکم ہے، تیسری اصل میں یہ بیان ہے کہ ابھی پکانے سے کچھ مقدار ختم ہو گئی اور پھر کچھ مقدار زمین پر گرادی گئی تو اب مابقیہ کو کتنا پکانا پڑیگا کہ وہ حلال ہو جائے۔

تو اس کا ایک قانون کلی بیان کر دیا گیا کہ انگور کا رس جتنا بھی ہو اس کا ثلث نکال کر محفوظ کرلو پھر دیکھو کہ گرانے سے پہلے جل کر کتنی مقدار ختم ہو گئی ہے اس کو بھی محفوظ رکھو، پھر دیکھو کہ کتنی مقدار گرائی گئی ہے اور گرانے کے بعد اب کتنی مقدار باقی رہ گئی ہے اس کو بھی محفوظ کرلو پھر پکنے اور گرنے کے بعد جو مقدار تھی اس میں کل ثلث کو ضرب دیدو پھر حاصل ضرب کو پکنے کے بعد والی مقدار سے تقسیم کر دو اب جو حاصل قسمت ہوگا اتنی مقدار اور جلانی پڑے گی تب جا کر مابقیہ مقدار حلال ہوگی۔

مثلاً نو لیٹر شیرہ ہے جس کا ثلث ۳ ہے اس میں ۳ لیٹر جل گیا باقی رہا ۶، پھر ۶ میں سے ا لیٹر گرا دیا گیا باقی رہا ۵ اب ۳ کو ۵ میں ضرب دیا گیا تو حاصل ضرب ہوا ۱۵ تو پھر ۱۵ کو حسب قاعدہ مذکورہ ۶ سے تقسیم کیا گیا تو حاصل قیمت ۲½ ہوا یعنی ڈھائی تو معلوم ہوا کہ ۲/ا لیٹر اور جلانا پڑے گا تب جا کر مابقی حلال ہوگا۔

دوسری مثال جو مصنفؒ آگے پیش کر رہے ہیں یہ ہے کہ ۱۰ رطل شیرۂ انگور ہے اس میں سے ا لیٹر پکانے سے ختم ہو گیا اور اس کے بعد ۳ لیٹر گرا دیا گیا تو اب کتنا پکائیں کہ مابقیہ حلال ہو جائے۔

تو حسب قاعدہ مذکورہ ۱۰ کا ثلث نکالا گیا یعنی ۳⅓ پھر اس کو ۶ میں ضرب دی تو حاصل ضرب ہوا ۲۰ پھر اس کو ۹ سے تقسیم کیا گیا تو حاصل قسمت ہوا ۲ ۲/۹ لہذا معلوم ہوا کہ اتنی مقدار جلانی ہوگی کہ ۲ ۲/۹ لیٹر باقی رہ جائے اب وہ حلال ہے۔

دس رطل شیرۂ انگور ہے جو پکایا گیا یہاں تک ایک رطل ختم ہو گیا پھر اس میں سے تین رطل گرا دیا گیا تو پورے شیرہ کا ثلث لے لے

بیانه عشرة ارطال عصير طبخ حتى ذهب رطل ثم اهرق منه ثلثة ارطال تاخذ ثلث العصير كله وهو ثلثة وثلث وتضربه فيما بقى بعد المنصب وهو ستة فيكون عشرين ثم تقسم العشرين على مابقى بعد ماذهب

بالطبخ منه قبل ان ينصب منه شئ وذلك تسعة فيخرج لكل جزء من ذالك اثنان وتسعان فعرفت ان الحلال ما بقي منه رطلان وتسعان

ترجمہ ...... اس کا بیان یہ ہے کہ دس رطل شیرۂ انگور ہے جو پکایا گیا یہاں تک ایک رطل ختم ہوگیا پھر اس میں سے تین رطل گرادیا گیا تو پورے شیرہ کا ثلث لے لے اور وہ تین اور ایک تہائی ہے اور تو اس کو ضرب دیدے اس میں جو گرنے کے بعد باقی ہے اور وہ چھ ہے تو یہ بیس ہوجائے گا۔ پھر تو بیس کو تقسیم کردے، اس سے جو باقی رہ گیا تھا اس کے بعد جو ختم ہوا تھا پکانے کی وجہ سے اس میں سے کچھ گرنے سے پہلے اور وہ نو ہے تو اس میں ہر جزء کے لئے دو اور دو نوے حصے نکلیں گے تو تو نے پہچان لیا کہ حلال وہ ہے جو شیرہ میں سے دو رطل اور دو نوے حصے باقی بچے۔

تشریح ...... اس کی توضیح ماقبل میں گذر چکی ہے حساب کا آسان طریقہ ہم اپنی کتاب درس سراجی میں بیان کر چکے ہیں۔

خلاصۂ بحث

وعلى هذا تخرج المسائل ولهاطريق اخر وفيما اكتفينا به كفاية وهداية الى تخريج غيرها من المسائل والله اعلم بالصواب.

ترجمہ ...... اور اس اصول پر مسائل کی تخریج ہوتی ہے اور اس کے لئے دوسرا طریقہ ہے اور اس طریقہ میں جس پر ہم نے اکتفاء کیا ہے کفایت اور ہدایت ہے اس کے علاوہ مسائل کی تخریج کی جانب واللہ اعلم بالصواب

تشریح ...... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے آپ کے سامنے ایک ایسا جنرل پوائنٹ پیش کردیا ہے جس سے اس قسم کے سارے مسائل کی تخریج ہوسکتی ہے بس حساب ذہن میں رہنا چاہیے پھر فرماتے ہیں کہ اس میں حساب کا اور طریقہ ہے لیکن جو طریقہ بیان فرمادیا گیا ہے وہ کافی وافی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

تنبیہ ...... كفاية و هداية میں لطیف اشارہ ہے كفايةُ المنتهى اور ہدایہ کی جانب۔

کتاب الصَّید

ترجمہ...... یہ کتاب شکار کے بیان میں ہے

تشریح...... جس طرح شراب سے سرور حاصل ہوتا ہے اسی طرح شکار سے سرور وفرحت حاصل ہوتی ہے (کما لا یخفی) تو پھر دونوں کے درمیان وجہ مناسبت ظاہر ہے۔

نیز شکار اطعمہ میں سے ہے جس کی اشربہ سے مناسبت ظاہر ہے پھر جس طرح شراب کچھ حلال اور کچھ حرام ہیں اسی طرح سے شکار میں سے کچھ حلال اور کچھ حرام ہیں پھر اشربہ کو مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں حرمت کا غلبہ ہے اور اس میں حلت کا۔ (کما ہو ظاہر)

صید کا لغوی معنیٰ اور شکار کی حلت پر تین دلیلیں

الصید الاصطیاد ویطلق علی ما یصاد والفعل مباح لغیر المحرم فی غیر الحرم لقوله تعالٰی واذا حللتم فاصطادوا ولقوله عزوجل وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرما وقوله علیه السلام لعدی بن حاتم الطائی رضی الله عنه اذا ارسلت کلبک المعلم وذکرت اسم الله علیه فکل وان اکل منه فلا تاکل لانه انما امسکه علی نفسه وان شارک کلبک کلب اٰخر فلا تاکل فانک انما سمیت علی کلبک ولم تسم علی کلب غیرک

ترجمہ...... صید بمعنیٰ شکار کرنا ہے اور بولا جاتا ہے اس جانور پر جس کو شکار کیا جاتا ہے اور یہ فعل مباح ہے غیر محرم کے لئے غیر حرم میں اللہ تعالیٰ کے فرمان۔ (واذا حللتم فاصطادوا) اور اللہ عزوجل کے فرمان وحرم علیکم صید البر مادمتم حرماً کی وجہ سے اور نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے عدی بن حاتم طائیؓ سے جب کہ تونے اپنا سکھایا ہوا کتا چھوڑا اور اس پر اللہ کا نام لیا ہو تو کھالے اور اگر کتے نے اس میں سے کھالیا ہو تو مت کھا اس لئے کہ کتے نے شکار کو اپنے لئے روکا ہے اور اگر تیرے کتے کے ساتھ دوسرا کتا شریک ہوگیا تو مت کھا اس لئے کہ تونے اپنے کتے پر تسمیہ پڑھا ہے اور اپنے کتے کے غیر پر تسمیہ نہیں پڑھا۔

تشریح...... صید کے دو معنیٰ آتے ہیں

۱- شکار کرنا

۲- وہ جانور جس کا شکار کیا جائے

پھر شکار کرنا جائز فعل ہے مگر شرط یہ ہے کہ شکار کرنے والا احرام کی حالت میں نہ ہو اور حرم میں شکار نہ کرے۔

مصنفؒ نے شکار کی اباحت پر پانچ دلیلیں ذکر کی ہیں تین تو اس عبارت میں جو مذکور ہے اور دو اس کے بعد یہ تین دلیلیں نقلی ہیں جن میں پہلی دو قرآن کی آیات ہیں اور تیسری حدیث ہے پہلی آیت سے معلوم ہوا کہ حالت حلال میں شکار حلال ہے دوسری سے معلوم ہوا کہ احرام کی حالت میں شکار حرام ہے اور حدیث میں اس کی مزید تفصیل مذکور ہے جو صرف ترجمہ سے ظاہر ہے۔

چوتھی اور پانچویں دلیل

وعلى اباحته انعقد الاجماع ولانه نوع اكتساب وانتفاع بما هو مخلوق لذالك وفيه استبقاء المكلف وتمكنه من اقامة التكاليف فكان مباحا بمنزلة الاحتطاب ثم جملة ما يحويه الكتاب فصلان احدهما في الصيد بالجوارح والثاني في الاصطياد بالرمي.

ترجمہ اور شکار کی اباحت پر اجماع منعقد ہو چکا ہے اور اس لئے کہ یہ کمائی کی ایک قسم ہے اور انتفاع کی ایک قسم ہے اس جانور سے جس کو انتفاع کے لئے پیدا کیا گیا ہے اور اس میں مکلف کو باقی رکھنا ہے اور اس کو تکالیف کے قائم کرنے کی قدرت دینا ہے تو یہ مباح ہے ایندھن اکٹھا کرنے کے درجہ میں پھر تمام وہ مباحث جن پر کتاب مشتمل ہے دو فصلیں ہیں ان میں سے ایک جوارح سے شکار کے بیان میں ہے اور دوسری تیر مارنے سے شکار کرنے کے بیان میں ہے۔

تشریح یہ چوتھی اور پانچویں دلیل ہے (۴) شکار کی اباحت پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ (۵) شکار کرنا کمائی کا ایک طریقہ ہے اور یہ جائز ہے نیز شکار کرنے میں حیوان کو اس چیز میں استعمال کرنا جس کے لئے وہ پیدا کیا گیا ہے نیز اس میں مکلف کو باقی رکھنا ہے اور مکلف کو تکالیف شرعیہ کو قائم کرنے کی قدرت دینا ہے لہذا شکار کرنا ایسے میں مباح ہوگا جیسے ایندھن اکٹھا کرنا مباح ہے، پھر مصنف فرماتے ہیں کہ اس کتاب میں دو فصلیں ہیں پہلی فصل میں جوارح (شکاری جانور) سے شکار کرنے کا تفصیلی بیان ہے اور دوسری فصل میں تیر وغیرہ سے شکار کرنے کا تفصیلی بیان ہے۔

تنبیہ شکار کے مباح ہونے کی پندرہ شرطیں ہیں ان میں سے پانچ وہ ہیں جن کا تعلق شکاری سے ہے اور وہ یہ ہیں،

۱) شکاری ذکاۃ کا اہل ہو۔

۲) اس کی جانب سے ارسال پایا جائے۔

۳) اس کے ساتھ ارسال میں ایسا شخص شریک نہ ہو جس کا شکار حلال نہیں ہے۔

۴) عمداً تسمیہ کو نہ چھوڑا ہو۔

۵) ارسال اور پکڑنے کے درمیان کسی دوسرے کام میں مشغول نہ ہوا ہو۔

اور پانچ شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق کتے سے ہے اور وہ پانچ یہ ہیں،

۱) کتا معلم ہو، جس کی تفصیل ابھی آ رہی ہے۔

۲) کتے کو جس روش پر چھوڑا ہو اسی روش پر چلے

۳) شکار پکڑنے میں اس کے ساتھ وہ کتا شریک نہ ہوا ہو جس کا مارا ہوا شکار حلال نہیں ہے۔

۴) کتا شکار کو زخمی کرے نہ کہ اپنے بوجھ سے

۵) کتا اس میں سے نہ کھائے۔

اور پانچ شرطیں وہ ہیں جو شکار میں ہیں اور وہ یہ ہیں،

۱) شکار حشرات الارض میں سے نہ ہو۔
۲) مچھلی کے علاوہ اور کوئی دریائی جانور نہ ہو۔
۳) وہ شکار ایسا ہو جو اپنے بازو اور پنجوں سے یا سینگوں (وغیرہ سے) سے اپنی جان کی حفاظت کرنے والا ہو۔
۴) ایسا جانور نہ ہو جو اپنے دانتوں سے پھاڑ کر کھاتا ہے یا اپنے پنجوں سے نوچ کر کھاتا ہے جیسے شکرہ و باز اور جیسے شیر بھیڑیا
۵) وہ ذبح کرنے تک ہاتھ نہ آیا ہو بلکہ شکاری جانور کے مجروح کرنے سے مر چکا ہو تب ہاتھ آیا ہو لہٰذا اگر وہ ہاتھ آیا تو اب بدون ذبح کے حلال نہیں ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل میں اپنے ہاتھ سے ذبح کرنا لازم ہے اور جب اختیاری ذبح ممکن نہ ہو تو اضطراری ذبیحۂ تیر و شکاری جانور کے حلا ہو حلال ہو جاتا ہے تو جب اس نے شکاری جانور چھوڑا اور اس نے پکڑا اور مالک پہنچ گیا حالانکہ ابھی شکار زندہ ہے تو اب اس پر اختیاری ذبح کرنا واجب ہے حتیٰ کہ اگر وہ مر گیا بدون ذبح کے تو مردار ہو گیا۔

فصل فی الجوارح

ترجمہ..... یہ فصل ہے جوارح کے بیان میں

تشریح..... اس فصل میں مصنفؒ ان جانوروں سے شکار کرنے کو بیان فرمائیں گے جو زخمی کرنیوالے ہیں اور جوارح جارحۃ کی جمع ہے جس کے دو معنیٰ آتے ہیں

۱۔ کسب کرنے والا ۲۔ زخمی کرنے والا

اور یہاں دونوں ہی معنی مراد ہیں (کما سیأتی) پھر جوارح کو رمی پر مقدم کیا اس لئے کہ جوارح حیوان جو فاضل ہے اور رمی غیر حیوان ہے جو مفضول ہے اور فاضل مفضول پر مقدم ہوتا ہی ہے۔

کلب، فہد، بازی، اور تمام جوارح معلّمہ سے شکار جائز ہے

قال یجوز الاصطیاد بالکلب المعلم والفهد والبازی وسائر الجوارح المعلمة وفی الجامع الصغیر وکل شئی علمته من ذی ناب من السباع وذی مخلب من الطیور فلا باس بصیده ولا خیر فیما سوی ذلک الا ان تدرک ذکاته

ترجمہ..... فرمایا قدوری نے اور کلب معلم سے اور چیتے سے اور باز سے اور سکھائے ہوئے جانوروں سے شکار کرنا جائز ہے اور جامع صغیر میں ہے اور ہر وہ چیز جس کو تو نے تعلیم دیدی یعنی درندوں میں سے دانت والا اور پرندوں میں سے چنگل والا تو اس کے شکار میں کوئی حرج نہیں ہے اور اس کے علاوہ میں کوئی خیر نہیں ہے مگر یہ کہ تو اس کی ذکاۃ کو پالے۔

تشریح..... جس کو آپ نے تعلیم دیدی (جس کی تفصیل ابھی آ رہی ہے) خواہ وہ شکار کرنے والا درندہ ہو یا پرندہ ہو تو اس کا کیا ہوا شکار حلال ہے اول کو ذی ناب اور ثانی کو ذی مخلب کہا جاتا ہے۔

اور اگر یہ تعلیم یافتہ نہ ہوں تو پھر ان کے شکار میں بھلائی نہیں ہے یعنی حلال نہیں ہے بلکہ حرام ہے ہاں اگر غیر معلم نے شکار پکڑا ...... اور وہ شکار آپ کو زندہ مل گیا اور آپ نے اس کو ذبح کر دیا تو حلال ہے۔

مذکورہ جانوروں کے شکار کی حلت پر دلیل

والاصل فيه قوله تعالىٰ وما علمتم من الجوارح مكلبين والجوارح الكواسب في تاويل والمكلبين المسلطين فيتناول الكل بعمومه دل عليه مارويناه من حديث عدي رضي الله عنه واسم الكلب في اللغة يقع على كل سبع حتى الاسد

ترجمہ ...... اور اصل اس میں (یعنی اس میں کہ جارح کا ذی ناب اور ذی مخلب ہونا شرط ہے) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **وما علمتم الخ**۔ اور جوارح بمعنی کواسب ہے کمائی کرنے والے ایک تاویل کے مطابق اور مکلبین مسلطین کے معنیٰ میں ہے (اور جب معنیٰ وہ ہیں جو ہم نے ذکر کئے) تو فرمان باری شامل ہوگا تمام جوارح کو اپنے عموم کی وجہ سے اور اسی عموم پر دال ہے وہ حدیث جس کو ہم روایت کر چکے ہیں عدیؓ کی حدیث اس لئے اس میں ہے (اذا ارسلت کلبک) اور لفظ کلب لغت میں ہر درندہ پر بولا جاتا ہے یہاں تک کہ شیر کے اوپر۔

تشریح ...... متن میں جو مسئلہ مذکور ہے اس میں شکاری جانور کا ذی ناب اور ذی مخلب ہونا شرط ہے اور یہ شرط اس آیت سے ثابت ہے جس میں جوارح کا ذکر ہے اور مکلبین کا جوارح تمام ان جانوروں کو شامل ہے جو اپنے دانت اور چنگل سے شکار کرنے والے ہیں چونکہ جوارح کواسب کے معنیٰ میں ہے اور شکار کرنا کمائی ہے تو یہ سب جانور کی کمائی کرنے والے ہیں اور یہاں مکلبین کے معنیٰ کتے کے نہیں بلکہ اس کے معنیٰ ہیں مسلطین یعنی آپ ان جوارح کو شکار پر چھوڑ دو اور ان کو شکار پر مسلط کرو تاویل کی قید اس لئے لگائی کہ بعض حضرات نے جوارح بمعنی زخمی کرنے والے کے بھی لئے ہیں (کما سیأتی)۔

بہر حال جب آیت کے معنیٰ یہ ہوئے جو مذکور ہیں تو اسکے عموم میں تمام جوارح داخل ہیں اور یہ حکم صرف کتوں کے لئے مخصوص نہیں رہا۔ اور حضرت عدیؓ کی حدیث بھی اسی عموم پر دال ہے جس میں لفظ کلب لغت میں تمام درندوں کو کہا جاتا ہے جس میں شیر بھی داخل ہے۔

تنبیہ-۱...... آنحضرت ﷺ نے عتبہ بن ابولہب کے بارے میں فرمایا تھا "اللھم سلط علیہ کلبا من کلابک" تو اللہ نے اس پر شیر کو مسلط فرما دیا تھا اور شیر نے اس کو پھاڑ دیا تھا۔

تنبیہ-۲...... پوری آیت یہ ہے۔

یسئلونک ماذا احل لھم قل احل لکم الطیبات وما علمتم من الجوارح مکلبین تعلمونھن مما عَلَّمَکُمُ اللہ فکلوا مما امسکن علیکم واذکروا اسم اللہ علیہ

لوگ تجھ سے پوچھتے ہیں کہ ان کے لئے کیا چیز حلال ہے آپ فرمائیے کہ تمہارے پاکیزہ چیزیں حلال ہیں اور جو تم سکھاؤ شکاری جانور شکار پر دوڑانے کو کہ تم ان کو سکھاتے ہو ان باتوں میں سے جو اللہ نے تم کو سکھائی ہیں تو تم کھاؤ اس میں سے جو وہ پکڑ رکھیں تمہارے واسطے اور اس پر اللہ کا نام لو۔

بہرحال لفظ جوارح اپنے مادۂ جرح کے اعتبار سے اس کو بھی شامل ہے کہ شکاری جانور شکار کو زخمی بھی کردے اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے جس کی تفصیل ابھی آ رہی ہے۔

کن جانوروں سے شکار کرنا جائز نہیں ہے

وعن ابی یوسف انه استثنی من ذٰلک الاسد والدب لانهما لایعملان لغیرهما الاسد لعلوهمته والدب لخساسته والحق بهمابعضهم الحدأة لخساسته والخنزیر مستثنی لانه نجس العین فلا یجوز الانتفاع به ثم لابد من التعلیم لان ما تلونا من النص ینطق باشتراط التعلیم والحدیث به وبالارسال ولانه انما یصیر الة بالتعلیم لیکون عاملا له فیترسلٌ بارساله ویمسکه علیه

ترجمہ ...... اورابویوسفؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے جوارح سے شیر اور ریچھ کا استثناء کیا ہے اس لئے کہ یہ دونوں اپنے غیر کے لئے کام نہیں کرتے شیر اپنی ہمت کی بلندی کی وجہ سے اور ریچھ اپنے کمینہ پن کی وجہ سے اور لاحق کردیا ان دونوں کے ساتھ ان میں سے بعض نے چیل کو اس کمینہ پن کی وجہ سے اور خنزیر (آیت کے عموم سے) مستثنیٰ ہے اس لئے کہ وہ نجس العین ہے تو اس سے انتفاع جائز نہیں ہے پھر تعلیم کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ جو نص ہم نے تلاوت کیا ہے وہ تعلیم کے شرط ہونے پر دال ہے اور حدیث تعلیم کے اور ارسال کے شرط ہونے پر دال ہے اور اس لئے کہ شکاری جانور تعلیم کی وجہ سے آلۂ ذکات بنے گا تا کہ وہ مرسل کے لئے عامل ہو جائے پس وہ رواں ہو جائے شکاری کے چھوڑنے سے اور شکار کو اپنے مالک کے لئے روک لے۔

تشریح ...... تمام جوارح سے شکار کرنا جائز ہے مگر ان میں سے شیر اور ریچھ اور چیل مستثنیٰ ہے کیونکہ یہ دوسرے کے لئے کام نہیں کرتے شیر تو اپنی بہادری کی وجہ سے اور ریچھ اور چیل اپنی کمینگی کی وجہ سے اور خنزیر بھی مستثنیٰ ہے کیونکہ وہ نجس العین ہے جس سے نفع اٹھانا حلال نہیں ہے پھر تعلیم کا ہونا اور شکاری کی طرف سے ارسال کا ہونا ضروری ہے آیت مذکورہ تعلیم پر اور حدیث عدیؓ تعلیم ارسال دونوں پر دال ہے۔

اور شکاری جانور ایسا ہو گیا گویا کہ شکاری خود اپنی چھری وغیرہ سے ذبح کر رہا ہے بالفاظ دیگر جب جانور نے آدمی کی خو سیکھ لی وہ ذبح میں آدمی کے قائم مقام ہو گیا مگر اس نیابت کے لئے تعلیم شرط ہے تعلیم کے بعد ہی وہ مرسل کے لئے کام کرے گا اس کے چھوڑنے سے شکار پر پڑے گا اور پھر شکار کو اس لئے روک رکھیگا۔

تنبیہ ...... درمختار اور شامی میں مسئلہ بیان کرنے کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔

کہ ہر ذی ناب اور ذی مخلب کا شکار جائز ہے کچھ شرطوں کے ساتھ شرط اول یہ کہ وہ شکاری جانور نجس العین نہ ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ اس میں تعلیم کو قبول کرنے کی صلاحیت ہو تو اس بیان سے خنزیر سے انتفاع حرام ہے اس لئے کہ وہ نجس العین ہے تو اس کا شکار بہر صورت حرام ہوگا اگر چہ وہ تعلیم قبول کرے اور اگر چہ کتے کو بھی بعض فقہاء نے نجس العین قرار دیا ہے، مگر اس سے شکار بالاتفاق جائز ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کتے کے سلسلہ میں نص وارد ہے۔

اور خنزیر کے سلسلہ میں کوئی نص وارد نہیں ہے۔ البتہ اگر شیر اور ریچھ اور بھیڑیا وغیرہ تعلیم کو قبول کرلیں اور ان کا معلم ہونا معلوم ہو جائے تو پھر ان کا شکار حلال ہوگا کذا صرح فی الشامی ص ۲۹۸ ج ۵

کتے اور باز کی تعلیم میں فرق

وقال وتعليم الكلب ان يترك الاكل ثلث مرات وتعليم البازى ان يرجع ويجيب اذا دعوته وهو ماثور عن ابن عباس رضى الله عنه

ترجمہ ...... قدوری نے فرمایا اور کتے کی تعلیم یہ ہے کہ وہ تین مرتبہ کھانا چھوڑ دے اور باز کی تعلیم یہ ہے کہ وہ لوٹ جائے اور جب اس کو بلائے تو وہ لبیک کہے (یعنی واپس آ جائے) اور یہ تفصیل منقول ہے ابن عباسؓ سے۔

تشریح ...... پھر کتے اور باز کی تعلیم میں فرق ہے کتے کو اس وقت معلّم کیا جائے گا جبکہ اس پر تعلیم وتادیب کا یہ اثر ظاہر ہو جائے کہ وہ شکار کرے اور اس کو نہ کھائے بلکہ مالک کے لئے روک لے اور یہ فعل اس سے تین مرتبہ صادر ہو چکا ہو۔ اور باز کی تعلیم یہ ہے کہ وہ آپ کے بلانے سے آ جائے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ تفصیل ابن عباسؓ سے منقول ہے علامہ زیلعیؒ اس اثر کے بارے میں فرماتے ہیں (لم اجده)

وجہ فرق

ولان بدن البازى لايحتمل الضرب وبدن الكلب يحتمله فيضرب ليتركه ولان اٰية التعليم ترك ما هو مالوفه عادة والبازى متوحش متنفر فكانت الاجابة اٰية تعليمه اماالكلب فهو الوف يعتاد الانتهاب فكان اية تعليمه ترك مالوفه وهو الاكل والاستلاب

ترجمہ ...... اور اس لئے کہ باز کا بدن پٹائی کا احتمال نہیں رکھتا اور کتے کا بدن پٹائی کا احتمال رکھتا ہے تو کتے کو مارا جائے گا تاکہ وہ کھانا چھوڑ دے اور اس لئے کہ تعلیم کی علامت اس چیز کا چھوڑنا ہے جو اس کو عادۃً مرغوب ہے اور باز وحشی ہے متنفر ہے انسان سے۔ تو اس کا لوٹ کر آ جانا اس کی تعلیم کی علامت ہے بہرحال تو وہ تو ہلا ہوا ہے وہ لوٹ مار کا عادی ہے تو اس کی تعلیم کی علامت اپنی مرغوب چیز کو چھوڑنا اور وہ کھانا اور اچکنا ہے۔

تشریح ...... پھر کتے اور باز میں فرق اس لئے کیا گیا ہے کہ کتے کو اچھی تعلیم دینا آسان ہے کیونکہ وہ مار کو برداشت کر سکتا ہے اور باز کا بدن پٹائی کو برداشت نہیں کر سکتا۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ تعلیم کی علامت یہ ہے کہ جانور اپنی مرغوب عادت اور فطری عادت سے باز آ جائے اور کتا چونکہ آدمی سے ہلا ہوا ہے تو بلانے پر آ جانا اس کی تعلیم کی علامت نہ ہوگی۔ البتہ کتے کی عادت ہے کہ جو ملے اس کو کھائے اور لوٹ مار کرے اور جب اس نے شکار کو پکڑا اور نہیں کھایا تو یہ اس کے معلّم اور مؤدب ہونے کی علامت ہوگی۔ اور باز تو وحشی پرندہ ہے جب وہ آپ سے اتنا مانوس ہو جائے کہ بلانے سے آنے لگے تو بس یہی اس کی تعلیم کی علامت شمار کی جائے گی۔

کلب کب معلم سمجھا جائے گا، اقوال فقہاء

ثم شرط ترك الاكل ثلثا وهٰذا عندهما وهو رواية عن ابى حنيفة رحمهم الله لان فيهما دونه مزيد

الاحتمال فلعله ترک مرة اومرتين شبعا فاذا ترکه ثلثا دل علی انه صارعادة له وهٰذا لان الثلث مدة ضربت للاختيار وابلاء الاعذار کمافی مدة الخيار وفی بعض قصص الاخيار

ترجمہ...... پھر قدوری نے شرط لگائی تین مرتبہ چھوڑنے کی اور یہ صاحبینؒ کے نزدیک ہے اور یہی ایک روایت ہے ابوحنیفہؒ سے اس لئے کہ اس سے کم میں مزید احتمال ہے پس شاید اس نے کھانا چھوڑا ہو ایک یا دو مرتبہ چھکنے کی وجہ سے پس جب اس نے تین مرتبہ کھانا چھوڑ دیا تو یہ اس بات پر دال ہے کہ اس کی عادت بن گئی ہے اور یہ اس لئے کہ تین ایسی مدت ہے جس کو آزمائش کے لئے اور اعذار کی جانچ کے لئے مقرر کی گئی ہے جیسے خیار کی مدت میں اور بعض پسندیدہ حضرات کے واقعات میں۔

تشریح...... کتے کی تعلیم کی شرط یہ ہے کہ وہ تین مرتبہ شکار کو نہ کھائے اور یہ صاحبینؒ کا مذہب ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے اس میں دو قول ہیں ایک تو یہی ہے جو صاحبینؒ کا ہے اور دوسرا وہ ہے جو آئندہ آ رہا ہے کہ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ یہ رائے مبتلیٰ بہ پر موقوف ہے۔

بہر حال مذہب اول کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے ایک یا دو مرتبہ کھانا چھوڑا ہو تو اس میں ابھی بہت سے احتمالات ہیں کہ شاید شکم سیر ہونے کی وجہ سے نہ کھایا ہو البتہ جب اس نے تین مرتبہ تک نہیں کھایا تو یہ عادت ہو جانے کی دلیل ہے۔

اور تین کو عادت کے جانچنے میں اور دیگر اعذار میں کافی دخل ہے، حضرت موسیٰ اور خضرؑ کے واقعہ میں بھی تین کا دخل ہے حضرت موسیٰ نے تیسری مرتبہ کے بارے میں کہہ دیا تھا کہ ان سألتک عن شئ بعدها۔

تنبیہ...... اور اس کے بہت سے نظائر ہیں،

۱۔ تمتعوافی دارکم ثلاثة ايام

۲۔ الا تکلم الناس ثلاثة ايام

۳۔ اذا استأذن احدکم ثلاثا فلم يؤذن له فيرجع

۴۔ من افجر فی شئ ثلاث مراتٍ فلم يربح فليشغل الی غيره

۵۔ امهال مرتد تین روز

۶۔ اقل حیض

کثیر مقدار جو علم کے لئے علامت بن سکے

ولان الکثير هو الذی يقع امارة علی العلم دون القليل والجمع هو الکثير وادناه الثلث فقدر بها وعندابی حنيفة علی ماذکر فی الاصل يثبت التعليم مالم يغلب علی ظن الصائد انه معلم ولا يقدر بالثلث لان المقادير لا تعرف اجتهاد ابل نصاوسماعًاولا سمع فيفوض الی رأی المبتلی به کما هو اصله فی جنسها

ترجمہ...... اور اس لئے کہ کثیر وہ مقدار ہے جو علم کی علامت بن سکتی ہے نہ کہ قلیل اور جمع ہی کثیر ہے اور جمع کا کمتر درجہ تین ہے تو علم کو تین کے ساتھ مقدر کیا جائے گا اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک مبسوط میں ذکر کردہ روایت کے مطابق تعلیم ثابت نہ ہوگی جب تک کہ شکاری

کے گمان پر یہ بات غالب نہ آ جائے کہ یہ معلم ہے اور تین مرتبہ کے ساتھ مقدر نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ مقادیر اجتہاد سے نہیں پہچانی جاتی بلکہ نص اور سماع سے اور کوئی سمع نہیں ہے تو اس کو رائے مبتلی بہ پر چھوڑ دیا جائے گا جیسا کہ ابوحنیفہؒ کا یہی قاعدہ ہے اس جیسے مسائل ہیں۔

تشریح ...... تین مرتبہ کھانا چھوڑنے کی اور دلیل فرماتے ہیں کہ کسی علم کی علامت قلیل نہ ہونا بلکہ کثیر ہونا ہے اور جمع کثیر ہے نہ کہ قلیل لہٰذا جمع کا اقل فرد تین کو لے لیا گیا اس کو علم کی علامت قرار دیا گیا ہے مبسوط میں مذکور ہے کہ امام صاحبؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں تین مرتبہ کی تحدید نہیں ہے بلکہ یہ تو رائے مبتلی بہ پر چھوڑ دیا گیا کیونکہ مقادیر میں قیاسی تک بندیاں کام نہیں کر سکتیں بلکہ یہاں نص ضروری ہے اور نص موجود نہیں تو اس کو امام صاحبؒ کے اصول کے مطابق رائے مبتلی بہ پر چھوڑ دیا جائے گا۔

ثمرہ اختلاف اور صاحبین کی دلیل

وعلی الروایة الاولی عنده یحل ما اصطاده ثلثا وعندهما لا یحل لانه انما یصیر معلمابعد تمام الثلث وقبل التعلیم غیر معلم فکان الثالث صید کلب جاهل وصار کالتصرف المباشر فی سکوت المولی وله انه ایة تعلیمه عنده فکان هذاصید جارحة معلمة بخلاف تلک المسالة لان الاذن اعلام ولا یتحقق دون علم العبد وذلک بعد المباشرة

ترجمہ ...... اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی روایت کے مطابق وہ شکار حلال ہے جو کتے نے تیسری مرتبہ میں شکار کیا ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک حلال نہیں ہے اس لئے کہ وہ معلّم ہوگا تین مرتبہ کے بعد اور تعلیم سے پہلے وہ غیر معلّم ہے تو تیسرا ہوگا۔ جاہل کتے کا شکار اور یہ ایسا ہوگیا جیسے وہ تصرف جو کیا جائے مولیٰ کے سکوت کے وقت میں اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ (ترک اکل) کتے کی تعلیم کی علامت ہے ثالث کے وقت تو ہوگا یہ (ثالث) معلّم کتے کا شکار بخلاف اس مسئلہ کے اس لئے کہ اذن آگاہ کرتا ہے اور آگاہ کرنا متحقق نہ ہوگا غلام کے جانے کے بغیر اور غلام کا جاننا مباشرت کے بعد ہے۔

تشریح ...... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کی اس پہلی روایت کے مطابق جو صاحبینؒ کے ساتھ ہے اس میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیسری مرتبہ کا پکڑا ہوا شکار حلال ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک تیسری مرتبہ کا پکڑا ہوا شکار حلال نہیں ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل ...... یہ ہے کہ کتا معلّم ہوتا ہے تین مرتبہ مکمل کرنے کے بعد اور تعلیم سے پہلے کتا غیر معلّم تھا تو تیسری مرتبہ میں ثلث مکمل نہیں ہوئے لہٰذا ابھی اس شکار کو جاہل کتے کا شکار شمار کیا جائے گا اور اس کی مثال بعینہ یہ ہے کہ غلام کو مولیٰ نے دیکھا کہ وہ مال فروخت کرتا ہے اور مولیٰ نے اس پر سکوت اختیار کیا تو مولیٰ کا سکوت اجازت ہے اور اب غلام **ماذون لهٗ فی التجارة** بن جائے گا لیکن یہ بیع جواب ہوتی ہوئی مولیٰ نے دیکھی وہ لازم نہ ہوگی۔ یہاں تک کہ مولیٰ کو اس کے توڑنے کا حق ہے تو صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح یہ ہے اسی طرح تیسری مرتبہ کا شکار ہے کہ وہ حلال نہ ہوگا البتہ ثالث کے بعد جو شکار کرے گا وہ حلال ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب کتے نے تیسری بار کھانا چھوڑ دیا تو اب یہ معلّم ہوگیا اور یہ شکار کلب معلّم کا شکار ہے اور رہا وہ مسئلہ جس کو صاحبینؒ نے استدلال میں پیش کیا ہے تو اس سے استدلال اس لئے درست نہیں ہے کہ اذن مولیٰ کی حقیقت اعلام ہے اور آگاہ کرنا

ہےاورآ گاہ کرنا متحقق نہیں ہوگا بغیر غلام کے علم کے اور غلام کو علم ہوگا مباشرت کے بعد اور جو غلام نے علم سے پہلے کیا ہے تو وہ مجبور کا تصرف ہے جو نافذ نہ ہوگا۔

کلب معلّم یا بازی معلم تسمیہ پڑھ کر چھوڑ دیا اس نے جا کر شکار کو زخمی کیا یا مر گیا تو یہ شکار حلال ہے

قال واذا ارسل كلبه المعلم اوبازيه وذكر اسم الله تعالىٰ عند ارساله فاخذ الصيد وجرحه فمات حل اكله لما روينا من حديث عدى رضى الله عنه

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا کہ اور جب چھوڑ دیا شکاری نے اپنا معلم کتا یا معلم باز اور اس نے اللہ کا ذکر کیا اس کے چھوڑتے وقت پس اس نے شکار پکڑ لیا اور اس کو زخمی کر دیا پس شکار مر گیا تو اس کو کھانا حلال ہے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم روایت کر چکے ہیں یعنی عدی رضی اللہ عنہ کی حدیث۔

تشریح...... جب شکاری نے اپنا معلّم کتا یا باز تسمیہ پڑھ کر چھوڑ دیا اور کتّے یا باز نے شکار کو پکڑ لیا اور اس کو زخمی کر دیا اور شکار مر گیا تو اس کو کھانا حلال ہے جس کے اوپر حدیث عدیؓ دال ہے۔

چھری کی طرح کتا اور باز بھی ذبح کا آلہ ہے

ولان الكلب اوالبازى اٰلة والذبح لايحصل بمجرد الاٰلة الابالاستعمال وذٰلك فيهما بالارسال فنزل منزلة الرمى وامرار السكين فلابد من التسمية

ترجمہ...... اور اس لئے کہ کتا یا باز آلہ ہے اور ذبح حاصل نہیں ہوتا محض آلہ سے مگر استعمال کرنے کے ساتھ اور استعمال ان دونوں میں (کلب و باز میں) چھوڑنے کے ساتھ ہے تو ارسال کو تیر پھینکنے اور چھری چلانے کے درجہ میں اتار لیا جائے گا تو ارسال کے وقت تسمیہ کا ہونا ضروری ہے۔

تشریح...... جس طرح چھری وغیرہ ذبح کا آلہ ہے اسی طرح کتا اور باز بھی ذبح کا آلہ ہے اور ظاہر ہے کہ چھری بغیر استعمال کے ذبح نہیں کرے گی یہاں تک کہ اگر چھری پڑی ہوئی ہے اور بکری اس کے اوپر گر گئی اور اس کا گلا کٹ گیا تو وہ ذبح نہیں ہوئی کیونکہ استعمال نہیں پایا گیا اسی طرح کتا اور باز بھی شکاری کے لئے ذبح کا آلہ ہیں اور آلہ بغیر استعمال کے کام نہیں کرتا اور کتّے اور باز میں استعمال یہ ہے کہ ان کو شکار پر چھوڑ دے تو ان کو شکار پر چھوڑنا ایسا ہے جیسے تیر پھینکنا اور چھری چلانا تو جس طرح چھری چلانے کے وقت اور تیر پھینکنے کے وقت تسمیہ ضروری ہے، اسی طرح کتّے اور باز کو چھوڑنے کے وقت تسمیہ ضروری ہے۔

عامداً متروک التسمیہ کا حکم

ولو تركه ناسيا حل ايضا على مابيناه وحرمة متروك التسمية عامدا فى الذبائح

ترجمہ...... اور اگر تسمیہ کو بھول کر چھوڑ دیا تو بھی حلال ہے اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم بیان کر چکے ہیں اور عامداً متروک التسمیہ کی حرمت کو کتاب الذبائح میں۔

تشریح ...... اگر بوقت ارسال تسمیہ بھول گیا تو شکار حلال ہے اور اگر عمداً چھوڑا ہو تو شکار حرام ہے جس کی تفصیل کتاب الذبائح میں گذر چکی ہے۔

شکار کے لئے زخمی کرنا شرط ہے

ولابد من الجرح في ظاهر الرواية ليتحقق الذكاة الاضطراري وهو الجرح في اي موضع كان من البدن بانتساب ماوجد من الالة اليه بالاستعمال

ترجمہ ...... اور ضروری ہے زخمی کر دینا ظاہر الروایہ کے مطابق تا کہ ذکاۃِ اضطراری متحقق ہو جائے اور وہ زخمی کرنا ہے بدن کے جس حصہ میں بھی ہو منسوب ہونے کی وجہ سے اس آلہ کے جو پایا گیا ہے شکاری کی جانب استعمال کے ساتھ۔

تشریح ...... یہ بات ضروری ہے کہ شکاری جانور شکار کو زخمی بھی کرے ورنہ اگر زخم نہ ہو اور جانور مر گیا ہو تو وہ حلال نہ ہوگا اور اگر زخمی کر دیا ہو اور شکار مر جائے تو حلال ہے اور اس زخم کو ذکاۃ اضطراری کا درجہ دیا جائے گا اور ذکاۃِ اضطراری میں بدن کے جونسے حصے میں بھی زخم لگے وہ کافی ہے لیکن یہ بات ضروری ہے کہ جو آلہ استعمال میں آئے وہ شکاری کی جانب منسوب ہو اور انتساب استعمال کے اعتبار سے ہو لہٰذا کتا اور باز بھی شکار کے لئے آلہ ہیں اس کی جانب سے استعمال یعنی ارسال ہونا چاہیے۔

"وما علمتم من الجوارح" سے زخم پر استدلال

وفي ظاهر قوله تعالى وما علمتم من الجوارح ما يشير الى اشتراط الجرح اذ هو من الجرح بمعنى الجراحة في تاويل فيحمل على الجارح الكاسب بنابه ومخلبه ولا تنافي وفيه اخذ باليقين وعن ابي يوسف انه لايشترط رجوعا الى التاويل الاول وجوابه ما قلنا.

ترجمہ ...... اور اللہ تعالیٰ کے فرمان وما علمتم من الجوارح کے ظاہر میں ایسی بات ہے جو زخم لگانے کے شرط ہونے کی جانب مشیر ہے اس لئے کہ یہ (جوارح) جرح سے مشتق ہے جو جراحت کے معنیٰ میں ہے ایک تاویل کے مطابق۔ تو اس کو محمول کیا جائے گا اس جارح پر جو کمائی کرنے والا ہے اپنے دانت اور اپنے چنگل سے اور جمع کرنے میں کوئی منافات نہیں ہے اور اس میں یقین کو لینا ہے اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ زخم کرنا شرط نہیں ہے پہلی تاویل کی جانب رجوع کرتے ہوئے اور اس کا جواب وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح ...... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بظاہر فرمانِ باری وما علمتم من الجوارح سے بھی جرح کے معنیٰ ثابت ہوتے ہیں۔ کیونکہ جوارح جرح سے مشتق ہے جس کے معنیٰ زخم لگانے کے ہیں اگرچہ اس کی ایک تفسیر وہ ہے جو ماقبل میں گذری ہے کہ جوارح کواسب کے معنیٰ میں ہے اور ایک تفسیر یہ ہے کہ جوارح کے معنیٰ ہیں زخمی کرنے والے۔

اور اگر دونوں معنیٰ مراد لئے جائیں تو اس میں کچھ منافات نہیں ہے کیونکہ یہ شکاری جانور جیسے زخم لگانے والے ہیں اسی طرح کمائی کرنے والے بھی ہیں تو دونوں معنیٰ کا اجتماع ممکن ہے اور اس میں یقین بھی ہے ورنہ ایک معنیٰ مراد لینے کی صورت میں احتمال ہے کہ دوسرے معنیٰ مراد ہوں اور جب دونوں جمع ہو گئے تو یقین حاصل ہو گیا، مگر ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جوارح بمعنیٰ کواسب ہے لہٰذا زخمی کرنا

شرط نہ ہوگا مگر اس کا جواب وہ ہے جو ابھی ہم نے بیان کیا ہے۔

کتا یا چیتا شکار سے کھالے تو کھانا جائز نہیں ہے

قال فان اکل منہ الکلب او الفھد لم یو کل وان اکل منہ البازی اکل والفرق ما بیناہ فی دلالۃ التعلیم وھو مؤید بما رویناہ من حدیث عدی رضی اللہ عنہ وھو حجۃ علی مالکؒ وعلی الشافعیؒ فی قولہ القدیم فی اباحۃ ما اکل الکلب منہ

ترجمہ..... قدوری نے فرمایا پس اگر شکار میں سے کتے یا چیتے نے کھالیا تو شکار نہیں کھایا جائے گا اور اگر اس میں سے باز نے کھالیا تو کھایا جائے گا۔ اور فرق وہ ہے جس کو ہم تعلیم کی دلالت میں بیان کر چکے ہیں۔ اور یہ مؤید ہے اس حدیث عدیؓ سے جس کو ہم روایت کر چکے ہیں اور یہ حجت ہے، مالکؒ پر اور شافعیؒ پر ان کے قول قدیم میں اس شکار کے جائز قرار دینے میں جس سے کتے نے کھالیا ہو۔

تشریح..... اگر کتے یا چیتے نے شکار میں کھالیا تو اس شکار کو کھانا جائز نہیں ہے۔ اور اگر باز نے کھالیا تو اس کو کھانا جائز ہے۔ جس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گذر چکا ہے۔ اور حدیث عدیؓ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ امام مالکؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ اگر کتے نے شکار میں سے کھالیا ہو تو اس شکار کو کھانا مباح ہے ان دونوں پر حدیث عدیؓ کی حجت ہے جس میں صراحۃً مذکور ہے وان اکل منہ فلاتأ کل۔

کتے نے چند شکار کئے پھر ایک سے کھایا تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا

ولو انہ صاد صیودا ولم یاکل منھا ثم اکل من صید لا یو کل ھذا الصید لانہ علامۃ الجھل ولا یصیدہ بعدہ حتی یصیر معلما علی اختلاف الروایات کما بیناھا فی الابتداء

ترجمہ..... اور اگر کتے نے چند شکار کئے اور ان میں سے کھایا نہیں پھر ایک شکار میں سے اس نے کھالیا تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا اس لئے کہ کھانا جہل کی علامت ہے اور نہیں کھایا جائے گا وہ شکار جو وہ بعد میں کرے یہاں تک کہ وہ معلم ہو جائے روایات کے اختلاف کے مطابق جیسا کہ ہم ان روایات کو شروع میں بیان کر چکے ہیں۔

تشریح..... کتے نے چند شکار پکڑے اور ان میں سے کھایا نہیں جس سے معلوم ہوا کہ کلب معلّم ہے پھر بعد میں اس نے ایک شکار پکڑا اور اس میں سے اس نے کھالیا تو اب یہ شکار کھایا نہیں جائے گا اور اسی طرح جب تک کہ وہ معلّم نہ ہو جائے جب تک بعد کے شکار بھی جائز نہ ہوں گے کیونکہ جب اس نے شکار میں سے کھالیا تو معلوم ہوا کہ یہ کتا جاہل ہے اور معلّم ہونے کی وہی تفصیلات ہیں جو ماقبل میں گذر چکی ہیں۔

پہلے پکڑے ہوئے شکاروں کا حکم، اقوال فقہاء

واما الصیود التی اخذھا من قبل فما اکل منھا لا تظھر الحرمۃ فیہ لا نعدام الحیلۃ وما لیس بمحرز بان کان فی المفازۃ بان لم یظفر صاحبہ بعد تثبت الحرمۃ فیہ بالاتفاق وما ھو محرز فی بیتہ یحرم عندہ خلافالھما

ترجمہ ...... اور بہرحال وہ شکار جو اس نے پہلے پکڑے ہیں پس ان میں سے جو کھالیا گیا تو اس میں تو حرمت ظاہر نہ ہوگی محلیت کے نہ ہونے کی وجہ سے اور جو محفوظ نہیں ہے اس طریقہ پر کہ وہ جنگل میں ہو اسی طریقہ پر کہ مالک ابھی تک اس پر کامیاب نہ ہوا، ہو تو اس میں بالاتفاق حرمت ثابت ہو جائے گی اور جو شکار اس کے گھر میں محفوظ ہے وہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرام ہے اختلاف ہے صاحبینؒ کا۔

تشریح ...... اب رہا مسئلہ ان شکاروں کا جو اس نے پہلے پکڑے ہیں کہ ان کا کیا حکم ہے تو فرمایا کہ اولاً ان کی تقسیم کر لی جائے اور اس کی تین قسمیں ہیں،

۱- جو کھایا جا چکا ہے

۲- جو ابھی تک ملا ہی نہیں کہیں جنگل میں پڑا ہے

۳- جو گھر میں ہے ابھی تک کھایا نہیں گیا

تو پہلی قسم میں محلیت نہ ہونے کی وجہ سے حرمت کا حکم ظاہر نہ ہوگا۔ اور دوسری قسم بالاتفاق حرام ہے۔

اور تیسری قسم مختلف فیہ ہے امام ابوحنیفہؒ اس کو ناجائز قرار دیتے ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ حلال ہے آئندہ فریقین کے دلائل مذکور ہیں۔

صاحبین کی دلیل

هما يقولان ان الاكل ليس يدل على الجهل فيما تقدم لان الحرفة قد تنسى ولان فيما احرزه قد امضى الحكم فيه بالاجتهاد فلا ينقض باجتهاد مثله لان المقصود قد حصل بالاول بخلاف غير المحرز لانه ما حصل المقصود من كل وجه لبقائه صيدا من وجه لعدم الاحراز فحرمناه احتياطاً وله انه آية جهله من الابتداء لان الحرفة لا تنسى اصلها فاذا اكل تبين انه كان تركه الاكل للشبع لا للعلم وتبدل الاجتهاد قبل حصول المقصود لانه بالاكل فصار كتبدل اجتهاد القاضي قبل القضاء.

ترجمہ ...... صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ کھانا جہالت پر دلالت نہیں کرتا اس شکار میں جو پہلے ہو چکا ہے اس لئے کہ حرفت کبھی بھلا دی جاتی ہے اور اس لئے کہ اس شکار میں جس کو شکاری نے محفوظ کر لیا ہے اجتہاد سے حلت کا حکم نافذ ہو چکا ہے پس وہ علم اس کے مثل اجتہاد سے نہیں ٹوٹے گا اس لئے کہ مقصود اول سے حاصل ہو چکا ہے بخلاف غیر محرز کے اس لئے کہ ہر اعتبار سے مقصود حاصل نہیں ہوا اس کے صید باقی رہنے کی وجہ سے ایک اعتبار سے احراز نہ ہونے کی وجہ سے تو اس کو ہم نے بر بناء احتیاط حرام قرار دیا اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کھانا جہالت کی علامت ہے شروع ہی سے اس لئے کہ حرفت کی اصل بھلائی نہیں جاتی پس جب اس نے کھالیا تو یہ بات واضح ہوگئی کہ اس کا کھانا چھوڑنا چکھنے کی وجہ سے تھا نہ کہ علم کی وجہ سے اور اجتہاد کی تبدیلی مقصود کے حاصل ہونے سے پہلے ہے اس لئے کہ مقصود کا حصول کھانے کی وجہ سے ہے تو ایسا ہو گیا جیسے قاضی کے اجتہاد کا بدل جانا فیصلہ کرنے سے پہلے۔

تشریح ...... یہ اختلافی مسئلہ میں صاحبینؒ کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بسا اوقات حرفت ذہن سے نکل جاتی ہے اور اس کی بھول ہو جاتی ہے مگر یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ جو اس نے پہلے شکار پکڑے ہیں ان کے اندر بھی وہ جاہل تھا لہٰذا جو شکار اس کے گھر میں

محفوظ ہے وہ حلال ہے۔

نیز ایک اجتہاد دوسرے اجتہاد سے باطل نہیں ہوتا اور پہلے شکار میں حلت کا حکم جاری ہو چکا تھا تو اب دوسرے اجتہاد سے وہ حکم حلت ختم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مقصود وہ احراز ہے اور یہ مقصود اجتہاد اول سے حاصل ہو چکا ہے زیادہ شکار جو ابھی قابو میں نہیں آیا اور غیر محرز ہے۔ تو وہ ابھی شکار ہے اور ابھی وہ مقصود بھی حاصل نہیں ہوا جو اس سے مطلوب ہے تو اس بنیاد پر احتیاطاً حرام قرار دیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہ نے جواب دیا کہ جب اس نے کھالیا تو یہ اس کی دلیل ہے کہ یہ شروع ہی سے جاہل ہے اور حرفت کبھی بھلائی نہیں جاتی (کما ہو ظاہر) تو اس کا کھانا اس بات کی دلیل ہے کہ پہلے جو اس نے کھانا چھوڑا تھا وہ علم کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ چھکنے کی وجہ سے تھا اور آپ نے جو اجتہاد کا مسئلہ رکھا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ حصول مقصود سے پہلے اگر اجتہاد بدل جائے تو پہلے اجتہاد کا حکم ساقط ہو جائے گا جیسے جب کہ قاضی کا اجتہاد فیصلہ کرنے سے بدل جائے اور شکار کا مقصود کھانا ہے اور وہ بھی حاصل نہیں ہوا ہے۔

شکرہ کب جاہل سمجھا جائے گا

ولو ان صقرافر من صاحبه فمكث حينا ثم صادلا يوكل صيده لانه ترك ماصاربه عالما فيحكم بجهله كالكلب اذا اكل من الصيد

ترجمہ ...... اور اگر شکرہ اپنے مالک کے پاس سے بھاگا پس تھوڑی دیر ٹھہرا پھر اس نے شکار کیا تو اس کا شکار نہیں کھایا جائے گا اس لئے کہ اس نے وہ چیز چھوڑ دی جس کی وجہ سے وہ عالم ہوتا ہے تو اس کی جہالت کا حکم دیا جائے گا جیسے کتا جبکہ وہ شکار میں سے کھالے۔

تشریح ...... شکرہ اپنے مالک کے ہاتھ سے اڑ گیا اور ہر چند مالک نے بلایا مگر وہ نہیں آیا تو اب اس کی جہالت کا حکم دیا جائے گا لہٰذا اگر اس نے اب کوئی شکار مارا تو وہ حلال نہ ہوگا جس کا تفصیلی بیان گزر چکا ہے۔

کتے نے شکار کا خون پی لیا تو شکار کھایا جائیگا

ولو شرب الكلب من دم الصيد ولم ياكل منه اكل لانه ممسك للصيد عليه وهٰذا من غاية علمه حيث شرب مالايصلح لصاحبه وامسك عليه مايصلح له

ترجمہ ...... اور اگر کتے نے شکار کا خون پی لیا اور شکار میں سے کچھ نہیں کھایا تو اس کو کھایا جائے گا۔ اس لئے کہ کتا شکار کو مالک کے لئے روکنے والا ہے اور یہ کتے کی انتہائی علم کی بات ہے کہ جو چیز اس کے مالک کیلئے درست نہیں ہے اس کو پی لیا اور جو چیز اس کے لئے صالح ہے اس کو اس کے لئے روک لیا۔

تشریح ...... کتے نے فقط شکار کا خون پی لیا اور گوشت نہیں کھایا تو وہ شکار حلال ہے کیونکہ اس سے تو کتے کی مزید مہارت معلوم ہوتی ہے اور یہ اس کی پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل ہونے کی علامت ہے کہ جو چیز مالک کیلئے حلال ہے اس کو روک لیا اور جو مالک کے لئے حرام ہے اس کو پی لیا۔

کتے نے شکار سے نہیں کھایا تو شکار حلال ہے

ولو اخذا الصيد من المعلم ثم قطع منه قطعة والقاها اليه فاكلها يوكل ما بقى لانه لم يبق صيدا فصار كما اذا القى اليه طعاما غيره وكذا اذا وثب الكلب فاخذه منه واكل منه لانه ما اكل من الصيد والشرط ترك الاكل من الصيد فصار كما اذا فترس شاته بخلاف ما اذا فعل ذلك قبل ان يحرزه المالك لانه بقيت فيه جهة الصيدية

ترجمہ　اور اگر شکاری نے کلب معلّم کے شکار کو لے لیا پھر اس نے شکار میں سے ایک ٹکڑا کاٹا اور اس کو کتے کے سامنے ڈال دیا پس اس نے اس کو کھالیا تو ماقبی کھایا جائے گا اس لئے کہ وہ شکار باقی نہیں رہا تو ایسا ہو گیا جبکہ اس نے اس کی طرف کوئی اور کھانا ڈالا ہو اور ایسے ہی جبکہ کتے نے چھلانگ لگائی پس شکار کو مالک سے لے لیا اور اس میں سے کھالیا (تو یہ حلال ہے) اس لئے کہ اس نے شکار میں سے نہیں کھایا اور شرط شکار میں سے کھانے کو چھوڑنا تھا پس ایسا ہو گیا جیسے جبکہ کتا مالک کی بکری کو پھاڑ ڈالے بخلاف اس صورت کے جبکہ کتے نے یہ کام مالک کے احراز سے پہلے کیا ہو اس لئے کہ شکار میں شکار ہونے کی جہت باقی ہے۔

تشریح　جب کتے نے شکار پکڑ لیا اور نہیں کھایا تو وہ حلال ہے (کمامر) پھر اگر مالک نے شکار میں سے ایک ٹکڑا کاٹ کر کتے کو دیدیا اور اس نے کھالیا تو اس سے شکار کی حلت پر کچھ فرق نہیں پڑیگا کیونکہ اب وہ شکار نہیں ہے یہ تو ایسا ہے جیسا کہ مالک اس کو کوئی کھانا ڈالدے اور وہ کھالے بلکہ اگر اس حالت میں کتا مالک کے ہاتھ سے شکار چھین کر کچھ کھالے تب بھی ماقبی جائز ہے کیونکہ اب یہ شکار ہے ہی نہیں اور معلّم ہونے کی شرط شکار میں سے نہ کھانا تھا جیسے اگر مالک کے احراز سے پہلے ہی کتا شکار میں سے کھالے تو اب اس کو کھانا حلال نہیں ہے کیونکہ وہ ابھی شکار ہے۔

کتے نے شکار پر حملہ کیا اس کا ایک عضو کاٹ کر اس کو کھالیا پھر شکار کو مار ڈالا تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا

ولو نهس الصيد فقطع منه بضعة فاكلها ثم ادرك الصيد فقتله ولم ياكل منه لم يوكل لانه صيد كلب جاهل حيث اكل من الصيد

ترجمہ　اور اگر کتے نے شکار کو نوچا پس کاٹ لیا پس اس کو کھالیا پھر اس نے شکار کو پکڑ لیا پس اس کو مار ڈالا اور اس میں سے نہیں کھایا جائے گا اس لئے کہ یہ جاہل کتے کا شکار ہے اس حیثیت سے کہ اس نے شکار میں سے کھالیا۔

تشریح　کتا شکار کے پیچھے دوڑا اور کتے نے شکار پر منہ مارا جس سے شکار کے گوشت کا ایک ٹکڑا بدن سے الگ ہو گیا یہ کتا اس ٹکڑے کو کھانے لگا اور کھانے سے فارغ ہو کر پھر شکار کے پیچھے دوڑا اور اس کو پکڑ کر مار ڈالا اور اس میں سے کچھ نہیں کھایا تو وہ شکار کھایا نہیں جائے گا کیونکہ جب کتا شکار کو کھانے میں لگ گیا تو معلوم ہوا کہ یہ جاہل کتا ہے اور یہ معلوم ہو چکا کہ جاہل کتے کا مارا ہوا شکار حلال نہیں ہے۔

کتے نے شکار پر حملہ کیا ایک عضو کاٹ لیا پھر شکار کا پیچھا کیا اور اس ٹکڑا کو نہیں کھایا یہ شکار کھانا حلال ہے

ولو القی ما نهسه واتبع الصيد فقتله ولم ياكل منه واخذه صاحبه ثم مربتلك البضعة فاكلها يوكل الصيد لانه لو اكل من نفس الصيد في هذه الحالة لن يضره فاذا اكل ما بان منه وهو لا يحل لصاحبه اولى

ترجمہ...... اور اگر کتے نے جو ٹکڑا نوچا ہے اس کو ڈال دیا اور شکار کا پیچھا کیا پس اس کو قتل کر دیا اور اس میں سے نہیں کھایا اور شکار کو اس کے مالک نے لے لیا پھر کتا گذرا اس ٹکڑے کے پاس پس اس کو کھالیا تو شکار کھایا جائے گا اس لئے کہ اگر کتا اس حالت میں نفس شکار میں سے کھالیتا تو اس کو مضر نہ ہوتا پس جبکہ اس نے وہ ٹکڑا کھالیا جو شکار سے جدا ہے حالانکہ وہ اس کے مالک کے لئے حلال نہیں ہے تو بدرجۂ اولیٰ (شکار حلال ہوگا)۔

تشریح...... یہ وہی پہلے والا مسئلہ ہے فرق اتنا ہے کہ پہلے کتا اس ٹکڑے کو کھانے میں مشغول ہو گیا تھا اور اس حالت میں کھایا نہیں بلکہ اس کو پھینک کر شکار کا بدستور پیچھا کرتا رہا اور اس کو پکڑ لیا اور مار ڈالا تو اب اس کا کھانا حلال ہے اگر چہ مالک کے شکار کو لینے کے بعد کتا اس ٹکڑے کو جا کر کھالے تب بھی حلال ہے کیونکہ جب شکار مالک کے ہاتھوں میں آ گیا تو اب وہ شکار نہیں رہا یہی وجہ ہے کہ اگر اس حالت میں کتا مالک سے چھین کر بھی کھالے تب بھی شکار حلال ہوتا ہے تو جب کتے نے وہ ٹکڑا کھایا جو مالک کے لئے حلال نہیں ہے تو یہ بدرجہ اولیٰ شکار کی حلت کا باعث ہوگا۔

رہی پہلی حالت تو وہ اس لئے حلال نہیں تھا کہ کتے نے شکار کرنے کی حالت میں کھایا تھا جو اس کے جاہل ہونے کی دلیل تھی۔

کتے نے ٹکڑا نوچ کر اس کو کھانا شروع کر دیا یہ اس کی جہالت کی دلیل ہے

بخلاف الوجه الاول لانه اكل في حالة الاصطياد فكان جاهلا ممسكا لنفسه ولان نهس البضعة قد يكون لياكلها وقد يكون حيلة في الاصطياد ليضعف بقطع القطعة منه فيدركه فالاكل قبل الاخذ يدل على الوجه الاول وبعده على الوجه الثاني فلا يدل على جهله

ترجمہ...... بخلاف پہلی صورت کے اس لئے کہ کتے نے شکار کرنے کی حالت میں کھایا ہے تو ہوگا یہ کتا جاہل اپنے نفس کے لئے شکار روکنے والا اور اس لئے کہ ٹکڑا نوچنا کبھی تو اس لئے ہوتا ہے کہ وہ اس کو کھائے اور کبھی شکار کرنے کا حیلہ ہوتا ہے، تا کہ شکار اس کا ٹکڑا کاٹنے کی وجہ سے کمزور پڑ جائے پس وہ اس کو پکڑے تو شکار کو پکڑنے سے پہلے کھانا وجہ اول پر دال ہے (کہ اس سے اپنے لئے کیا ہے تا کہ کھائے) اور پکڑنے کے بعد ٹکڑا کھانا وجہ ثانی پر دال ہے (کہ اس نے اس لئے کیا ہے تا کہ شکار کمزور پڑ جائے) تو یہ کھانا اس کی جہالت پر دال نہیں ہے۔

تشریح...... اگر کتے نے ٹکڑا نوچ کر کھانا شروع کر دیا تھا تو یہ اس کی جہالت کی دلیل تھی لہذا اس شکار کا کھانا حلال نہیں ہے، اور نوچ کر نہ کھانا اور شکار کا پیچھا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے یہ کام اس لئے کیا ہے کہ شکار کمزور پڑ جائے اور اس کے درد کی وجہ سے زیادہ نہ بھاگ سکے۔

تو پھر یہ فعل جہالت کی دلیل نہیں ہے لہذا اس کا کھانا حلال ہے، بہر حال کبھی ٹکڑے کو نوچنا کھانے کے لئے ہوتا ہے اور کبھی کمزور کرنے کے لئے تو جب اس نے کھانا شروع کر دیا تو وہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس فعل کا مقصد یہی تھا لہذا معلوم ہوا کہ کتے نے

مالک کے لئے شکار نہیں کیا بلکہ اپنے لئے کیا ہے لہذا یہ حلال نہ ہوگا اور جب نہیں کھایا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے اس فعل کا مقصد شکار کو کمزور کرنا ہے لہٰذا اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

لہذا پکڑنے سے پہلے کھانا وجہ اول پر دال ہے اور پکڑنے کے بعد کھانا دوسری صورت پر دال ہے تو یہ کھانا کتّے کی جہالت پر دال نہیں ہے۔

شکاری نے شکار پر اپنا کلب معلّم یا معلّم باز چھوڑا یا تیر مارا جس سے شکار مر گیا تو کھانا حلال ہے اگر زندہ ہے تو ذبح سے حلال ہوگا

قال وان ادرک المرسل الصید حیا وجب علیه ان یذکیه وان ترک تذکیته حتی مات لم یوکل وکذا البازی والسهم لانه قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل اذالمقصود هو الاباحة ولم تثبت قبل موته بطل حکم البدل

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور اگر ارسال کرنے والے نے شکار کو زندہ پالیا تو اس پر واجب ہے کہ اس کو ذبح کرے اور اگر اس نے اس کے ذبح کرنے کو چھوڑ دیا یہاں تک کہ وہ مر گیا تو کھایا نہیں جائے گا اور ایسے ہی باز اور تیر اس لئے کہ وہ قادر ہو گیا ہے اصل کے اوپر مقصود کے حاصل ہونے سے پہلے بدل سے اس لئے کہ مقصود وہ اکل کی اباحت ہے اور اباحت ثابت نہ ہوگی شکار کی موت سے پہلے تو بدل کا حکم باطل ہوگیا۔

تشریح...... شکاری نے شکار پر اپنا کلب معلم یا معلم باز چھوڑا یا تیر مارا جس سے شکار پکڑا گیا تو اب دیکھا جائے کہ وہ زندہ ہے یا مر گیا اگر مر گیا ہو تو اس کا کھانا حلال ہے۔ اور اگر زندہ ہو تو وہ جب حلال ہوگا کہ اس کو ذبح کر دیا جائے ورنہ اگر ذبح نہیں کیا گیا یہاں تک کہ وہ مر گیا تو حلال نہ ہوگا۔

اس لئے کہ اصول یہ مقدر ہے اگر بدل سے مقصود کے حاصل ہونے سے پہلے پہلے اصل کے اوپر قدرت ہو جائے تو بدل کا حکم باطل ہو جاتا ہے مثلاً کسی نے تیمّم کر لیا اور ابھی نماز نہیں پڑھی تھی کہ پانی پر قدرت ہوگئی تو حکم تیمّم باطل ہو گیا اور وضو کر کے نماز واجب ہوگی۔ اسی طرح یہاں مقصود اکل کا مباح ہونا ہے اور ظاہر ہے کہ اکل کی اباحت کا ظہور شکار کے مرنے کے بعد ہی ہوگا ورنہ اس کو زندہ کھانا حلال نہیں اور اصول ذکاۃ اختیاری ہے اور بدل ذکاۃ اضطراری ہے تو ذکاۃ اضطراری سے جو بدل ہے باطل ہو جائے گی۔

تنبیہ...... وان ادرک سے لم یوکل تک مختصر القدوری کی عبارت ہے اور وکذا البازی والسهم یہ مصنفؒ کا اضافہ ہے مگر مصنفؒ کا یہ اضافہ ایسا امر زائد ہے جس کی یہاں کوئی حاجت نہیں تھی تباز کے اضافہ درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ارسال کلب اور باز دونوں کو شامل ہے۔ (کمالا یخفٰی)

اور رمی کا اضافہ اس لئے صحیح نہیں کہ رمی کا تفصیلی ذکر خود مستقل فصل میں آگے آرہا ہے بہر حال مصنفؒ کا یہ اضافہ برمحل نہیں ہے کذافی نتائج الافکار۔

شکاری نے شکار پایا ذبح پر قدرت کے باوجود ذبح نہ کیا اور شکار مر گیا تو کھانا حرام ہے

وهذا اذا تمكن من ذبحه اما اذا وقع في يده ولم يتمكن من ذبحه وفيه من الحيوة فوق ما يكون في المذبوح لم يوكل في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة وابي يوسف انه يحل وهو قول الشافعيؒ لانه لم يقدر على الاصل فصار كما اذا رأى الماء ولم يقدر على الاستعمال

ترجمہ ...... اور یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وہ ذبح پر قادر ہو جائے بہر حال جب شکار اس کے ہاتھ میں آیا اور وہ اس کے ذبح پر قادر نہیں ہے اور اس میں حیوۃ ہے مذبوح کی حیات سے زیادہ تو ظاہر الروایہ میں نہیں کھایا جائے گا اور ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ حلال ہے اور یہی شافعیؒ کا قول ہے اس لئے کہ وہ اصل پر قادر نہیں ہوا تو ایسا ہو گیا جیسا کہ جبکہ اس نے پانی کو دیکھا اور استعمال پر قادر نہیں ہوا۔

تشریح ...... فرماتے ہیں کہ یہ حکم جو ہم نے بیان کیا ہے کہ اس کو کھانا حلال نہیں ہے یہ اس وقت ہے جبکہ وہ شکار شکاری کو زندہ ملا ہو اور شکاری کو اس کے ذبح کرنے کی قدرت ہو پھر بھی اس نے ذبح نہ کیا ہو اور اگر قدرت نہ ہوئی ہو یا تو اس وجہ سے کہ چھری نہیں ہے یا چھری ہے لیکن اتنا وقت نہیں مل سکا کہ وہ چھری کو تیز کر کے اس کو ذبح کر سکے اس سے پہلے ہی وہ مر گیا تو اس کا حکم یہ نہیں ہے جو مذکور ہے بلکہ اس میں کچھ اختلاف ہے۔

ظاہر الروایہ تو یہ ہے کہ اگر ایسا ہوا کہ اس کو وہ شکار زندہ ملا مگر اس کو کسی وجہ سے ذبح کی قدرت حاصل نہ ہو سکی یہاں تک کہ وہ مر گیا تو اس کا کھانا حلال نہیں ہے اور شیخینؒ کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وہ حلال ہے کیونکہ یہاں شکاری کو ذکاۃ اختیاری کی قدرت حاصل ہی نہیں تو یہ تو ایسا ہے جیسے متیمم نے پانی کو دیکھا اور استعمال پر قدرت نہ ہوئی تو اس کا تیمم ساقط نہیں ہوتا۔

تنبیہ ...... جانور کو ذبح کرنے کے بعد کچھ دیر تک اس میں کچھ حیات محسوس ہوتی ہے اگر شکار میں بھی اتنی حیات ہے تو یہ کالعدم ہے (کما سیأتی) اور اگر اس سے زیادہ حیات ہو تب یہ اختلاف ہے جو مذکور ہوا۔

ظاہر الروایۃ کی دلیل

وجه الظاهر انه قدر اعتبارا لانه ثبت يده على المذبح وهو قائم مقام التمكن من الذبح اذلا يمكن اعتباره لانه لا بدله من مدة والناس يتفاوتون فيها على حسب تفاوتهم في الكياسة والهدايةؒ في امر الذبح فادير الحكم على ماذكرناه

ترجمہ ...... ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اعتباری لحاظ سے قادر ہو گیا اس لئے کہ اس کا قبضہ محل ذبح پر ثابت ہو چکا ہے اور یہ قبضہ ذبح پر قدرت کے قائم مقام ہے اس لئے کہ تمکن کا اعتبار ممکن نہیں ہے اس لئے کہ تمکن کے لئے کہ ایک مدت کا ہونا ضروری ہے اور لوگ اس مدت میں متفاوت ہوتے ہیں امر ذبح میں مہارت و ہدایت کے متفاوت ہونے کے اعتبار سے تو حکم کا مدار اسی پر ہوگا جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح ...... یہ ظاہر الروایہ کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حکمی اور اعتباری لحاظ سے شکاری کو ذبح پر قدرت حاصل ہو چکی ہے کیونکہ جب شکار اس کے ہاتھوں میں آ گیا تو محل ذبح اس کے ہاتھ میں ہے اور یہ محل ذبح کا ہاتھوں

میں ہونا ذبح پر قدرت کے قائم مقام ہے اس لئے کہ حقیقی تمکن کا اعتبار تو مشکل معاملہ ہے اس لئے کہ اس کے لئے پھر ایک مدت درکار ہوگی۔ پھر وہ مدت کتنی ہو یہ بھاری مسئلہ ہوگا کیونکہ ذبح کے معاملہ میں لوگ متفاوت ہیں کوئی جلدی ذبح کر دیتا ہے کہ اس کو مہارت وسلیقہ اور تجربہ ہے بعض لوگ اناڑی ہوتے ہیں کہ اس میں بہت دیر لگا دیں تو بس قدرت وتمکن کا مدار اس پر رہا کہ اس کے ہاتھوں میں شکار آ جائے۔

شکار میں اتنی حیات ہے جتنی مذبوح میں تو اسے حیات نہیں کہیں گے

بخلاف ما اذا بقی فیه من الحیوة مثل ما یبقی فی المذبوح لانه میت حکما الاتری انه لو وقع فی الماء وهو بهذه الحالة لم یحرم کما اذا وقع وهو میت والمیت لیس بمذبح

ترجمہ ...... بخلاف اس صورت کے جبکہ شکار میں اتنی حیات باقی ہو جتنی مذبوح میں باقی رہتی ہے اس لئے کہ وہ حکماً میت ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اگر شکار پانی میں گر جائے اور وہ اسی حالت پر ہو تو حرام نہیں ہوتا جیسا کہ شکار پانی میں گر جائے حالانکہ وہ میت ہو اور میت ذبح کا محل نہیں ہے۔

تشریح ...... جس شکار سے بحث چل رہی ہے اگر اس کی پوزیشن یہ ہو کہ اس میں حیات ہے مگر وہ حیات اتنی ہے جتنی مذبوح میں ہوتی ہے تو اسکو حیات نہیں کہیں گے بلکہ یہ تو اضطراب کی وجہ سے گوشت کی پھڑک ہے اس کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ تو مرا ہوا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر وہ اس حالت میں پانی میں گر جائے اور اس میں صرف اتنی حیات ہو جتنی مذبوح میں ہوتی ہے تو وہ حرام نہیں ہوگا جیسا کہ اگر بالکل مرا ہوا شکار یا مذبوح پانی میں گر جائے تو وہ حرام نہ ہوگا اور میت ذبح کا محل نہیں ہوتا لہذا اس کو ذبح نہیں کیا جائے گا اور پہلی ذکاۃ اضطراری اس کے حلال ہونے کے لئے کافی ہوگی۔

شکار میں حیات ہو اور مذبوح کی حیات سے زیادہ ہو ذبح پر قدرت ہونے یا نہ ہونے کا حکم

وفصل بعضهم فیه تفصیلا وهو انه ان لم یتمکن لفقد الألة لم یوکل وان لم یتمکن لضیق الوقت لم یوکل عندنا خلافا للشافعی لانه اذا وقع فی یده لم یبق صیدا فبطل حکم ذکاة الاضطرار وهذا اذا کان یتوهم بقاؤه

ترجمہ ...... اور بعض مشائخ نے اس میں (جبکہ شکار میں مذبوح سے زیادہ حیات ہو) کچھ تفصیل کی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر وہ قادر نہ ہوا آلہ کے مفقود ہونے کی وجہ سے تو نہیں کھایا جائے گا اور اگر قادر نہ ہو وقت کی تنگی کی وجہ سے تو ہمارے نزدیک نہیں کھایا جائے گا اختلاف ہے امام شافعیؒ کا (ہماری دلیل یہ ہے) اس لئے کہ شکار جب اس کے ہاتھ میں آ گیا تو شکار نہیں رہا تو ذکاۃ اضطراری کا حکم باطل ہو گیا اور یہ (عدم حلت) جب ہے جب کہ اس کی بقاء کا توہم ہو۔

تشریح ...... بعض مشائخ نے اس کی یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر شکار میں حیات ہے اور وہ حیات مذبوح کی حیات سے زیادہ ہے اب دیکھا جائے کہ ذبح پر قدرت کیوں نہیں اگر چھری وغیرہ نہ ہونے کی وجہ سے قدرت نہیں تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا اس لئے کہ کوتاہی شکاری کی طرف سے ہے کہ اس نے چھری کو کیوں ساتھ نہیں رکھا۔ اور اگر قدرت نہ ہونے کا سبب وقت کی تنگی ہے تو بھی ہمارے نزدیک نہیں کھایا جائے گا امام شافعیؒ کے نزدیک وہ حلال ہے اور یہ استحسان ہے اور یہی حسن بن زیادؒ اور محمد بن مقاتل کا قول ہے اور قاضی خانؒ

نے اسی کو اختیار کیا ہے ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جب وقت کی تنگی کی وجہ سے اصل پر قدرت نہ ہوسکی تو ذکاۃ اضطراری حلت کا سبب موجود ہے۔

ہماری دلیل ...... یہ ہے کہ جب شکاری شکار کے ہاتھ میں آ گیا تو اب وہ شکار نہیں رہا تو اب ذکاۃ اضطراری کا حکم باطل ہو گیا کیونکہ ذکاۃ اضطراری صید میں چلتی ہے اور اب وہ صید نہیں ہے مگر یہ تفصیل اور اس کا حلال نہ ہونا بغیر ذبح کے اس وقت ہے جبکہ اس بات کا تو ہم ہو کہ وہ شکار زخم کے ساتھ زندہ رہ سکتا ہے ورنہ اگر کیفیت یہ ہو کہ وہ اس زخم کے ساتھ زندہ نہیں رہ سکتا تو ذکاۃ اضطراری کافی ہو جائے گی (فتأمل)۔

شکاری کتے نے شکار کا پیٹ پھاڑ دیا اور جو کچھ اس کے پیٹ میں ہے نکال دیا پھر مالک کے ہاتھ آ گیا تو یہ شکار حلال ہے

اما اذا شق بطنه واخرج ما فيه ثم وقع في يدصاحبه حل لانه مابقى اضطراب المذبوح فلا يعتبر كما اذا وقعت شاة فى الماء بعد ما ذبحت وقيل هٰذا قولهما اما عندابى حنيفة لا يو كل ايضا لانه وقع فى يده حيا فلا يحل الا بذكاة الاختيار ردا الى المتردية على مانذكره ان شاء الله تعالٰى

ترجمہ ...... بہرحال جبکہ کلب معلّم نے اس کا پیٹ پھاڑ دیا اور جو اس کے پیٹ میں ہے اس کو نکال دیا پھر اس کے مالک کے ہاتھ میں آ گیا تو حلال ہے اس لئے کہ جو چیز باقی ہے وہ مذبوح کا اضطراب ہے تو اسکا اعتبار نہیں کیا جائے گا جیسا کہ جب بکری پانی میں گر گئی بعد اس کے وہ کو ذبح کر دی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ صاحبینؒ کا قول ہے بہرحال ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بھی نہیں کھایا جائے گا۔ اس لئے کہ شکار اس کے ہاتھ میں زندہ آ گیا پس وہ حلال نہیں ہوگا ذکاۃ اختیاری کے ساتھ متردیہ پر قیاس کرتے ہوئے جس کو ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

تشریح ...... ماقبل میں کہا گیا ہے کہ بغیر ذبح کے عدم حلت اس وقت ہے جبکہ اس کی حیات کا تو ہّم ہو اور اگر تو ہّم نہ ہو تو وہ حلال ہے لہٰذا فرمایا کہ اگر معلّم کتے نے شکار کا پیٹ پھاڑا اس کی آنت اوجھ باہر نکال دیا تو اسکی حیات غیر متوہم ہے اگر شکاری نے اس شکار کو زندہ پالیا تب بھی بغیر ذبح کے حلال ہے اس لئے کہ اس میں جو حیات محسوس ہو رہی ہے وہ حیات نہیں بلکہ مذبوح کی پھڑک ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں ہے جیسے اگر ذبح کے بعد بکری پانی میں گر جائے تو کوئی حرج نہیں ہے اس پر شیخ ابوبکر جصاصؒ رازی فرماتے ہیں کہ یہ حلت کا حکم صرف صاحبینؒ کا قول ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو مشقوق البطن بھی حلال نہ ہوگا کیونکہ جب وہ مالک کو زندہ مل گیا تو اس کی حلت ذکاۃ اختیاری کے بغیر نہ ہوگی۔ اور یہ متردیہ کے مثل ہے یعنی وہ جانور جو کنویں میں گر جائے یا پہاڑ یا چھت سے لڑھک جائے تو وہاں بھی یہی حکم ہے کہ اگر زندہ مل جائے اور ذبح کر دیا جائے تو حلال ہے ورنہ نہیں یہی مشقوق البطن کا حال ہے۔

اگر شکار کو ذبح کر دیا اگر چہ وہ مشقوق البطن ہو تو بالاتفاق یہ شکار حلال ہے

هذا الذي ذكرناه اذا ترك التذكية فلو انه ذكاه حل اكله عند ابي حنيفة

ترجمہ...... اور یہ (عدم حل) جس کو ہم نے ذکر کیا ہے جب ہے جبکہ اس نے ذبح کرنے کو چھوڑ دیا ہو پس اگر اس نے اس کو ذبح کر دیا ہو تو اس کا کھانا ابوحنیفہؒ کے نزدیک حلال ہے۔

تشریح...... اگر اس نے شکار کو ذبح کر دیا ہو اگر چہ وہ مشقوق البطن ہو تو اب بالاتفاق حلال ہے امام صاحبؒ کے نزدیک تو اس لئے کہ ذکاۃ اختیاری پر عمل ہو گیا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک ذکاۃ اضطراری کافی تھی۔

متردیہ نطیحہ، موقوذہ اور وہ شکار جس کا بھیڑیئے نے پیٹ پھاڑ دیا اگر اس میں حیات ہو خواہ خفیہ ہو یا ظاہری اگر اسے ذبح کیا تو حلال ورنہ حرام ہے

وكذا المتردية والنطيحة والموقوذة والذي بقر الذئب بطنه وفيه حيوة خفية او بينة وعليه الفتوى لقوله تعالى الا ماذكيتم استثناه مطلقا من غير فصل

ترجمہ...... اور ایسے ہی متردیہ اور نطیحہ اور موقوذہ اور وہ کہ بھیڑیئے نے جس کا پیٹ پھاڑ دیا ہو اور اس میں حیات خفیہ یا ظاہری ہو اور اسی پر فتویٰ ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان الا ما ذکیتم کی وجہ سے اللہ نے اس کا مطلقاً استثناء فرمایا بغیر کسی تفصیل کے۔

تشریح...... متردیہ...... وہ ہے جو اوپر لڑھک کر مر جائے،

نطیحہ...... وہ ہے جو دوسرے جانور کے سینگوں سے مر جائے،

موقوذہ...... وہ ہے جس کو لاٹھیوں سے صدمہ پہنچا ہو اور وہ مر جائے۔

حیات ظاہرہ...... ظاہری حیات جو مذبوح کی حیات سے بڑھ کر ہوتی ہے۔

حیات خفیہ...... وہ حیات جس سے صرف اتنا اندازہ ہو جائے کہ یہ زندہ ہے۔

جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو سنئے کہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ متردیہ ہو یا نطیحہ اور موقوذہ یا وہ ہو کہ بھیڑیئے نے جس کا پیٹ پھاڑ ڈالا ہو اور ابھی اس میں حیات ہے خواہ خفیہ ہو یا ظاہری تو اگر اسی صورت میں ان کو ذبح کر دیا جائے تو یہ حلال ہیں ورنہ حرام ہیں اور ذکاۃ اضطراری تو یہاں سرے ہی سے معدوم ہے اور امام صاحبؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔

اور امام صاحبؒ نے اس آیت سے استدلال کیا ہے جس میں فرمایا ہے الا ما ذکیتم تو محرمات سے مذکی کا استثناء مطلقاً فرما دیا ہے جس میں حیات ظاہری اور خفیہ کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔

صاحبینؒ کے نزدیک اگر حیات ظاہری ہے تو اس کو ذبح کرنا معتبر ہوگا ورنہ حرام ہے پھر ان دونوں میں آپس میں اختلاف ہے کہ حیات ظاہرہ کیا ہے تو امام ابویوسفؒ نے فرمایا کہ اگر اتنی حیات ہو کہ وہ اس کی وجہ سے زندہ رہ سکتا ہے تو یہ حیات ظاہری ہے ورنہ خفیہ ہے لہذا دوسری صورت میں اگر اس کو ذبح کیا گیا تو یہ ذبح معتبر نہ ہوگا کیونکہ اس کا مرنا ذبح کی وجہ سے نہیں ہے (کما ظاہرؒ)

اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اتنی حیات ہو جتنی مذبوح میں ہوتی ہے تو یہ حیات خفیہ ہے جو غیر معتبر ہے اور اگر مذبوح کی حیات سے زیادہ ہو تو یہ حیات ظاہرہ ہے جو معتبر ہے اور اب ذبح کرنا معتبر ہوگا اور جانور حلال ہو جائے گا اس کو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

امام ابو یوسفؒ کا نقطہ نظر

وعندابی یوسف اذا کان بحال لا یعیش مثلاً لا یحل لانه لم یکن موته بالذبح قال محمد ان کان یعیش مثله فوق ما یعیش المذبوح یحل والا فلا لانه لا معتبر بھٰذہ الحیٰوۃ علی ما قررناہ

ترجمہ...... اور ابو یوسفؒ کے نزدیک جبکہ وہ شکار ایسے حال پر ہو کہ اس کے مثل زندہ نہیں رہ سکتا تو وہ حلال نہیں ہے اس لئے اس کا مرنا ذبح کی وجہ سے نہیں ہے اور فرمایا محمدؒ نے اگر اس کے مثل زندہ رہ سکتا ہے مذبوح کے زندہ رہنے سے زیادہ تو حلال ہے ورنہ نہیں اس لئے کہ اس حیات کا کوئی اعتبار نہیں ہے اسی تفصیل کے مطابق جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تنبیہ...... مطلق شکار میں اور متردیہ وغیرہ میں مطلق حیات معتبر ہے ملاحظہ ہو شامی ص ۳۰۳ ج ۵۔

اگر شکاری نے شکار کو پکڑا نہیں اور اسے پالیا اور اتنا وقت تھا کہ وہ اسے پکڑ کر ذبح کر سکتا تھا لیکن اس نے ذبح نہیں کیا تو کھانا حلال نہیں

ولو ادرکه ولم یاخذہ فان کان فی وقت لو اخذہ امکنه ذبحه لم یوکل لانه صار فی حکم المقدور علیه وان کان لا یمکنه ذبحه اکل لان الید لم تثبت به والتمکن من الذبح لم یوجد

ترجمہ...... اور اگر شکاری نے شکار کو پالیا اور اس کو پکڑا نہیں پس اگر اتنا وقت ہو کہ اگر وہ اس کو پکڑتا تو اس کو اس کا ذبح کرنا ممکن ہوتا تو نہیں کھایا جائے گا اس لئے کہ وہ مقدور علیہ کے معنیٰ میں ہو گیا اور اگر اس کو اس کا ذبح کرنا ممکن نہ ہوتا تو کھایا جائے گا اس لئے کہ پانے سے قبضہ ثابت نہیں ہوا اور ذبح کی قدرت نہیں پائی گئی۔

تشریح...... پہلے مسائل مین شکاری نے شکار کو پکڑ لیا تھا اور یہاں پکڑا نہیں اگرچہ اس کو پالیا ہے تو اگر اتنا وقت ہو کہ شکاری اتنے وقت میں شکار کو پکڑ سکتا ہے اور ذبح کر سکتا ہے لیکن اس نے نہیں کیا تو اس کا کھانا حلال نہیں ہے کیونکہ اس پر ذبح کی قدرت حاصل ہے اسی کو مصنفؒ نے مقدور علیہ سے تعبیر فرمایا ہے اور اگر اتنا وقت نہیں ہے تو پھر کھانا حلال ہے اس لئے کہ محض پالینے سے بغیر اخذ کے قبضہ ثابت نہیں ہوتا لہٰذا ذبح کی قدرت بھی نہیں پائی گئی اس وجہ سے اس کا کھانا حلال ہے۔

اگر پالیا اور ذبح کر لیا تو حلال ہے

وان ادرکه فذکاہ حل له لانه ان کانت فیه حیٰوۃ مستقرۃ فالذکاۃ وقعت موقعها بالاجماع وان لم تکن فیه حیٰوۃ مستقرۃ فعندابی حنیفة ذکاته الذبح علی ماذکرناہ وقد وجد وعندهما لا یحتاج الی الذبح

ترجمہ...... اور اگر شکاری نے شکار کو پالیا پس اس کو ذبح کر دیا تو وہ اس کے لئے حلال ہے اس لئے کہ اگر اس میں حیات مستقرہ ہوگی تو ذبح کرنا اپنے مقام پر واقع ہو گیا ہے بالاجماع اور اگر اس میں حیاتِ مستقرہ نہ ہوگی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی ذکاۃ ذبح کرنا ہے اس

تفصیل کے مطابق جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں اور ذبح کرنا پایا گیا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک ذبح کی حاجت نہیں ہے۔

تشریح...... اور اگر اس نے شکار کو پکڑ کر اس کو ذبح کر دیا تو بالاجماع حلال ہو گیا کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک تو یہاں ذبح کی حالت ہی نہیں جبکہ اس میں حیات نہیں ہے اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک ذبح کرنا شرط ہے اگر چہ حیات خفیہ بھی ہو تو شرط پوری ہو گئی اور اس کو کھانا حلال ہو گیا اور اس میں حیات مستقرہ ہو تو پھر بھی بالاجماع حلال ہو گیا کیونکہ یہ ذبح کا محل تھا اور اس کو ذبح کر دیا گیا ہے۔

کسی نے ایک شکار پر کلب معلّم چھوڑا وہ کسی دوسرے جانور کو شکار کر کے لایا تو حلال ہے یا نہیں، اقوال فقہاء

واذا ارسل كلبه على صيد واخذ غيره حل وقال مالك لا يحل لانه اخذ بغير ارسال اذ الارسال مختص بالمشار اليه ولنا انه شرط غير مفيد لان مقصوده حصول الصيد اذ لا يقدر على الوفاء اذ لا يمكنه تعليمه على وجه ياخذ ما عينه فسقط اعتباره

ترجمہ...... اور جب شکاری نے اپنا کتا کسی شکار پر چھوڑا اور اس نے اس کے غیر کو پکڑ لیا تو حلال ہے اور امام مالکؒ نے فرمایا حلال نہیں ہے اس لئے کہ کتے نے بغیر ارسال کے پکڑا ہے اس لئے کہ ارسال مشارٌ الیہ کے ساتھ مختص ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ (معین شکار کو پکڑنا) ایسی شرط ہے جو غیر مفید ہے اس لئے کہ شکاری کا مقصود شکار کا حصول ہے اس لئے کہ کتا اس شرط کے پورا کرنے پر قادر نہیں ہے اس لئے کہ مالک کو ممکن نہیں ہے کتے کو اس طرح تعلیم دینا کہ وہ اسی کو پکڑے جس کو اس نے متعین کیا ہے تو اسکا اعتبار ساقط ہو گیا۔

تشریح...... شکاری نے کسی شکار پر اپنا معلم کتا چھوڑا اور کتے نے دوسرا شکار مارا تو ہمارے نزدیک یہ حلال ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک یہ حلال نہیں ہے امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ کتے نے بغیر ارسال کے پکڑا ہے کیونکہ ارسال تو فقط اس شکار کا تھا جس کی جانب مالک نے اشارہ کیا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ معین شکار پکڑنے کی شرط لگانا ایسی شرط ہے جو نہ مالک کے لئے مفید ہے اور نہ کتے کے لئے کیونکہ مالک کا مقصود تو شکار ہے نہ کہ معین شکار اور کبھی اگر چہ معین شکار ہی مقصود ہوتا ہے مگر کتا اس کے پورا کرنے سے معذور ہوتا ہے کیونکہ بہر حال کتا کتا ہے یہ غیر ممکن ہے کہ کتے کو ایسی تعلیم دی جائے کہ جس شکار کو مالک نے متعین کر دیا ہے وہ فقط اسی کو پکڑے لہٰذا فقط ارسال معتبر ہو گا تعین معتبر نہ ہو گا۔

ایک فعل ذبح پر ایک بسم اللہ کافی ہے اگر فعل متعدد ہو تو بسم اللہ بھی متعدد ہو

ولو ارسله على صيد كثير وسمى مرة واحدة حالة الارسال فلو قتل الكل يحل بهٰذه التسمية الواحدة لان الذبح يقع بالارسال على ما بيناه ولهٰذا تشترط التسمية عنده والفعل واحد فتكفيه تسمية واحدة بخلاف ذبح الشاتين بتسمية واحدة لان الثانية تصير مذبوحة بفعل غير الاول فلا بد من تسمية اخرى حتى لو اضجع احداهما فوق الاخرى وذبحهما بمرة واحدة تحلان بتسمية واحدة

ترجمہ...... اور اگر اس نے بہت سے شکاروں پر کتا چھوڑا اور ایک مرتبہ تسمیہ کہا چھوڑنے کے وقت پس اگر کتے نے تمام کو مار ڈالا تو اسی

ایک تسمیہ سے کل حلال ہیں اس لئے کہ ذبح کرنا ارسال سے واقع ہو جاتا ہے اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم بیان کر چکے ہیں اور اسی وجہ سے ارسال کے وقت تسمیہ شرط ہے اور ارسال ایک فعل ہے تو اس کو ایک تسمیہ کافی ہے بخلاف دو بکریوں کو ذبح کرنے کے ایک تسمیہ سے اس لئے کہ دوسری بکری مذبوح ہوگی ایسے فعل سے جو اول کا غیر ہے تو دوسرا تسمیہ ضروری ہے یہاں تک کہ اگر اس نے ایک کو دوسری کے اوپر لٹایا اور دونوں کو ایک دم ذبح کر دیا تو یہ دونوں ایک تسمیہ سے حلال ہوں گی۔

تشریح...... ایک فعل ذبح پر ایک بسم اللہ کافی ہے اور فعل اگر متعدد ہوں تو بسم اللہ بھی متعدد ہوگی لہذا اگر دو بکریوں کو یکے بعد دیگرے ذبح کرے گا تو فعل میں تعدد ہے تو تسمیہ میں بھی تعدد ہوگا اور اگر دو بکریوں کو ایک دم اوپر نیچے لٹا کر ذبح کیا تو اس کو ایک فعل شمار کیا جائے گا اور ایک تسمیہ کافی ہوگا اسی طرح ارسال کلب بھی ایک فعل ہے تو اس ایک فعل میں تسمیہ بھی ایک ہی ہوگا لہذا اگر ارسال کلب چند شکاروں پر کیا ہو اور سبھی کو اس نے مار دیا ہو تو ایک ہی تسمیہ سے سب حلال ہونگے کیونکہ فعل ارسال ایک ہے تو تسمیہ بھی ایک ہی کافی ہوگا۔

چیتا شکار پر چھوڑا گھات لگا کر اس نے شکار کو پکڑا اور اس کو قتل کر دیا تو شکار کا کھانا حلال ہے

ومن ارسل فهدا فكمن حتى يتمكن ثم اخذ الصيد فقتله يو كل لان مكثه ذلك حيلة منه للصيد لا استراحة فلا يقطع الارسال و كذا الكلب اذا اعتادعادته

ترجمہ...... اور جس نے چیتا (شکار پر) چھوڑا پس اس نے گھات لگائی یہاں تک کہ وہ قادر ہو جائے پھر اس نے شکار کو پکڑا پس اس کو قتل کر دیا تو کھایا جائے گا اس لئے کہ اس کا یہ ٹھہرنا اس کی جانب سے شکار کرنے کی تدبیر ہے آرام کرنا نہیں ہے تو یہ ٹھہرنا اس کو منقطع نہیں کرے گا اور ایسے ہی کتا جبکہ اس نے چیتے کی عادت اختیار کر لی ہو۔

تشریح...... کتے کی عادت گھات میں بیٹھنے کی نہیں ہوتی لہذا جب اس کو مالک نے چھوڑا اور وہ اپنی سابق روش سے ہٹ گیا اور پھر جا کر شکار مارا تو یہ شکار حلال نہ ہوگا کیونکہ ارسال منقطع ہو گیا ہے۔

اور چیتے کی عادت یہ ہے کہ وہ کسی جگہ چھپ کر داؤ لگاتا ہے اور شکار کو پکڑنے کی تدبیر سوچتا ہے لہذا اگر چیتے کو شکار پر چھوڑا اور وہ کہیں شکار کی تدبیر کے لئے گھات میں بیٹھ گیا اور پھر شکار مارا تو یہ حلال ہے کیونکہ یہاں ارسال منقطع نہیں کیونکہ چیتے کا یہ فعل استراحت نہیں ہے بلکہ شکار کی تدبیر ہے البتہ اگر کسی کتے کی عادت چیتے کی طرح گھات میں بیٹھنے کی ہوگی ہو تو پھر اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو چیتے کا ہے۔

کلبِ معلّم کو شکاری نے چھوڑا اس نے ایک شکار کو مارا پھر دوسرے شکار کو مارا تو دونوں حلال ہیں

ولو اخذ بالكلب صيدا فقتله ثم اخذ اٰخر فقتله وقد ارسله صاحبه اكلا جميعا لان الارسال قائم لم ينقطع وهو بمنزلة مالورمى سهما الى صيد فاصابه و اصاب اٰخر

ترجمہ...... اور اگر کتے نے ایک شکار پکڑا پس اس کو مار ڈالا پھر دوسرا پکڑا پس اس کو مار ڈالا حالانکہ اس کو اس کے مالک نے چھوڑا تھا تو دونوں شکار کھائے جائیں گے اس لئے کہ ارسال قائم ہے منقطع نہیں ہوا اور یہ اس درجہ میں ہے کہ اگر اس نے شکار کی جانب تیر پھینکا پس

وہ اس کو لگ گیا اور دوسرے کو لگا۔

تشریح ...... کتے کو اس کے مالک نے چھوڑا اس نے شکار مارا پھر دوسرا مارا تو دونوں شکار حلال ہیں اس لئے کہ مالک کا ارسال ختم نہیں ہوا اور یہ فعل واحد ہے جس میں ایک تسمیہ کافی ہے، جیسے اگر کسی نے شکار کی طرف تیر پھینکا اور تیر اس کو لگ کر دوسرے شکار کو بھی لگا تو دونوں شکار حلال ہیں ایسے ہی یہاں بھی حلال ہوں گے۔

کتّے نے شکار مارا اور اس پر پڑا رہا پھر اس کے بعد دوسرا شکار گزرا اس کو مارا تو دوسرا شکار نہیں کھایا جائے گا

ولو قتل الاول فجثم عليه طويلا من النهار ثم مربه صيد اخر فقتله لا يو كل الثانى لا نقطاع الارسال يمكثه اذلم يكن ذلك حيلة منه للاخذوانما كان استراحة بخلاف ماتقدم

ترجمہ ...... اور اگر کتے نے پہلے شکار کو قتل کر دیا پھر اس پر پڑا رہا دن کے طویل حصہ تک پھر اس کے پاس سے کوئی دوسرا شکار گزرا پس اس نے اس کو مار ڈالا تو دوسرا شکار نہیں کھایا جائے گا ارسال کے منقطع ہونے کی وجہ سے اس کے ٹھہرنے سے اس لئے کہ یہ اس کی جانب سے پکڑنے کا حیلہ نہیں ہے اور یہ تو استراحت ہے بخلاف اس صورت کے جو پہلے گذری ہے۔

تشریح ...... اگر کتا شکار مار کر شکار پر پڑا رہا پھر اس کے بعد کوئی دوسرا شکار گزرا جس کو کتے نے مار دیا تو اب دوسرا شکار نہیں کھایا جائے گا کیونکہ یہ کتے کا پڑا رہنا آرام کے لئے ہے شکار کے لئے حیلہ نہیں ہے تو اس استراحت کی وجہ سے ارسال منقطع ہو گیا اور پہلی صورت میں کتے یا چیتے کا بیٹھنا آرام کے لئے نہیں تھا بلکہ وہ شکار پکڑنے کی تدبیر تھی۔

معلم باز نے شکار کو پکڑا اور اسکو مار ڈالا یہ معلوم نہیں کہ اس کو کسی نے چھوڑا ہے یا نہیں تو شکار نہیں کھایا جائے گا

ولو ارسل بازيه المعلم على صيد فوقع على شئ ثم اتبع الصيد فاخذه وقتله فانه يو كل وهذا اذا لم يمكث زمانا طويلا للاستراحة وانما مكث ساعة للكمين لما بينا فى الكلب

ترجمہ ...... اگر اپنے معلّم باز کو شکار پر چھوڑا پس وہ کسی چیز پر پڑا پھر اس نے شکار کا پیچھا کیا پس اس کو پکڑ لیا اور مار ڈالا تو وہ شکار کھایا جائے گا اور یہ جب ہے جبکہ وہ زیادہ دیر تک استراحت کے لئے ٹھہرا ہو بلکہ کچھ دیر ٹھہرا ہو گھات لگانے کے لئے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم کتے کے بیان میں بیان کر چکے ہیں۔

تشریح ...... اگر کسی نے اپنا معلم باز شکار پر چھوڑا اور چونکہ باز کی عادت یہ ہے کہ وہ پہلے کسی چیز پر بیٹھ کر شکار کو دیکھتا ہے اور اس کو پکڑنے کی تدبیر کرتا ہے لہذا اگر اس نے کچھ دیر یہ تدبیر کی اور پھر شکار کو پکڑ کر مار ڈالا تو شکار حلال ہے کیونکہ باز کے اس طریقہ سے ارسال منقطع نہیں ہوگا جیسے چیتے میں نہیں ہوا تھا۔

معلّم باز نے گھات لگا کر تدبیر کی پھر شکار کو مار ڈالا تو یہ شکار حلال ہے

ولو ان بازیا معلما اخذ صیدا فقتله ولا یدری ارسله انسان ام لا لایو کل لوقوع الشک فی الارسال ولا تثبت الاباحة بدونه

ترجمہ...... اور اگر معلّم باز نے شکار پکڑا پس اس کو مار ڈالا اور یہ بات معلوم نہیں کہ اس کو کسی انسان نے چھوڑا ہے یا نہیں تو وہ شکار نہیں کھایا جائے گا۔ ارسال میں شک واقع ہونے کی وجہ سے اور بغیر ارسال کے اباحت ثابت نہیں ہوتی۔

تشریح...... معلّم باز نے کوئی شکار پکڑ کر مار ڈالا اور یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اس کو کسی نے چھوڑا ہے تو اب وہ شکار نہیں کھایا جائے گا کیونکہ ارسال میں شک واقع ہو گیا اور اباحت ارسال ہی سے ثابت ہوتی ہے۔

کتّے نے شکار کا گلا دبا کر مار ڈالا اور زخم نہیں کیا تو شکار حرام ہے

قال وان خنقه الکلب ولم یجرحه لم یو کل لان الجرح شرط علی ظاهر الروایة علی ماذکرناه وهٰذا یدلک علی انه لا یحل بالکسر وعن ابی حنیفة انه اذا کسر عضو فقتله لاباس باکله لانه جراحة باطنة فهی کالجراحة الظاهرة وجه الاول ان المعتبر جرح ینتهض سببا لانهار الدم ولا یحصل ذٰلک بالکسر فاشبه التخنیق

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور اگر کتّے نے شکار کا گلا گھونٹا اور اس کو زخمی نہیں کیا تو کھایا نہیں جائے گا اس لئے کہ ظاہر الروایہ کے مطابق زخم لگانا شرط ہے اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں اور یہ تصریح تیری رہنمائی کرے گی اس بات کی جانب کہ شکار حلال نہیں ہوگا کسی عضو کو توڑنے کی وجہ سے ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ جب کتّے نے شکار کا کوئی عضو توڑ دیا پس اس کو مار ڈالا تو اس کے کھانے میں کوئی نہیں ہے اس لئے کہ یہ باطنی زخم ہے پس یہ مثل ظاہری زخم کے ہے اول قول کی دلیل یہ ہے کہ معتبر ایسا زخم ہے جو خون بہنے کا سبب بنے اور یہ بات عضو توڑنے سے حاصل نہ ہوگی تو یہ گلہ گھونٹنے کے مشابہ ہو گیا۔

تشریح...... اور اگر کتے نے شکار کو گلا دبا کر مار دیا زخم نہیں لگایا تو وہ حلال نہ ہوگا کیونکہ ظاہر الروایہ کے مطابق زخم لگانا شرط ہے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اگر کتے نے شکار کی ٹانگ وغیرہ توڑی تو وہ حلال نہ ہوگا لیکن امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ اگر کتے نے شکار کا کوئی عضو توڑ دیا تو وہ حلال ہے کیونکہ اگرچہ یہاں ظاہری زخم تو نہیں ہے لیکن باطنی زخم ہے اور زخم لگانا شرط ہے اور وہ موجود ہے قول اول کی دلیل یہ ہے کہ زخم ایسا ہونا شرط ہے جس سے خون بہہ جائے اور یہ مقصد ٹانگ توڑنے سے حاصل نہ ہوگا لہذا یہ تو ایسا ہو گیا جیسے گلا دبا کر مار دیا ہو۔

مسلمان کے کلب معلّم کیساتھ تو کلب جاہل یا مجوسی کا توڑنا یا تارک التسمیہ عامداً والا کتّا مل گیا تو کیا حکم ہے

قال وان شارکه کلب غیر معلم او کلب مجوسی او کلب لم یذکر اسم اللّٰه علیه یرید به عمدا لم یو کل لما

رويـنـا فـي حـديـث عـدى رضـي الـلّـه عنه ولانه اجتمع المبيح والمحرم فيغلب جهة الحرمة نصا او احتياطا

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور اگر شریک ہو گیا کلب معلم کے غیر معلم کتا یا مجوسی کا کتا یا ایسا کتا جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا ہے مراد اس سے عمداً ہے تو نہیں کھایا جائے گا بوجہ اس کے جو کہ ہم روایت کر چکے ہیں عدیؓ کی حدیث میں اور اس لئے مبیح اور محرم کا اجتماع ہو گیا ہے تو حرمت کی جہت غالب ہوگی بر بناء نص یا بر بناء احتیاط۔

تشریح...... اگر مسلمان کے اس کلب معلم کے ساتھ جس کو تسمیہ پڑھ کر چھوڑا گیا ہے کوئی اور کتا شریک ہو گیا جو یا تو غیر معلم ہے یا مجوسی کا ہے یا اس پر عمداً بسم اللہ نہیں پڑھی گئی ہے تو انکا مارا ہوا شکار نہیں کھایا جائے گا حضرت عدیؓ کی حدیث میں جس کی صراحت موجود ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب حلال وحرام کا اجتماع ہوتا ہے تو غلبہ حرام کا حاصل ہوتا ہے ایسا کیوں ہے؟ اس لئے کہ اس بارے میں حدیث موجود ہے جو مسند عبد الرزاق میں ابن مسعودؓ پر موقوف ہے یا اس کی وجہ احتیاط ہے کیونکہ حرام واجب الترک ہے اور حلال جائز الترک ہے تو احتیاط ترک میں ہے۔

دوسرے شریک کتے نے شکار کو زخمی نہیں کیا پہلے کتے نے زخمی کر کے مار ڈالا شکار کھایا جائیگا یا نہیں

ولـو رده عـلـيـه الـكـلـب الثـانـي ولـم يـجـرحـه مـعـه ومات بجرح الاول يكره اكله لوجود المشاركة في الاخذ وفقدها في الجرح وهٰذا بخلاف ما اذا رده المجوسي عليه بنفسه حيث لا يكره لان فعل المجوسي ليـس مـن جـنـس فـعـل الـكـلـب فـلا تـتـحـقـق الـمشـاركة وتتحقق بين فعلي الكلبين لوجود المجانسة

ترجمہ...... اور اگر لوٹا دیا شکار کو پہلے کتے پر دوسرے کتے نے اور اس نے پہلے کتے کے ساتھ اس کو زخمی نہیں کیا اور شکار مر گیا پہلے کتے کے زخم لگانے سے تو اس کا کھانا مکروہ ہے پکڑنے میں شرکت کے پائے جانے کی وجہ سے اور زخمی کرنے میں مشارکت کے مفقود ہونے کی وجہ سے اور یہ اس صورت کے خلاف ہے جب کہ مجوسی نے اس کو خود لوٹایا ہو اس حیثیت سے کہ یہ مکروہ نہیں ہے اس لئے کہ مجوسی کا فعل کتے کے فعل کی جنس سے نہیں ہے تو مشارکت متحقق نہ ہوگی اور مشارکت متحقق ہو جاتی ہے دو کتوں کے فعل کے درمیان مجانست کے پائے جانے کی وجہ سے۔

تشریح...... وہ جو دوسرا کتا شریک ہوا ہے اگر اس نے پکڑنے میں اور زخمی کرنے میں شرکت نہ کی ہو بلکہ صرف یہ کام کیا ہو کہ شکار کو دبا کر پہلے کتے کی طرف پھیر دیا اور پہلے کتے نے اس کو زخمی کرنے میں مشارکت نہیں ہے تو اس کا کھانا حرام نہ ہوگا اور نہ بالکل جائز ہوگا بلکہ مکروہ تحریمی ہے۔

اور مجوسی نے شکار کو کلب معلم کی طرف پھیر دیا اور پہلے کتے نے اس کو زخمی کر کے مار ڈالا تو یہاں من وجہ مشارکت ہے اور من وجہ نہیں ہے یعنی پکڑنے میں مشارکت ہے اور زخمی کرنے میں مشارکت نہیں ہے تو اس کا کھانا حرام نہ ہوگا اور نہ بالکل جائز ہوگا بلکہ مکروہ تحریمی ہے۔

اور مجوسی نے شکار کو کلب معلم کی طرف پھیر دیا ہو تو شکار حلال ہوگا کیونکہ مجوسی کا فعل کتے کے فعل کی ہم جنس نہیں ہے لہذا مشارکت نہیں پائی گئی اور چونکہ دونوں کتوں کا فعل ہم جنس ہے تو وہاں مشارکت موجود ہے۔

تنبیہ..... شمس الائمہ حلوائی نے کراہت کو کراہت تحریمی پر محمول کیا ہے اگر چہ بعض نے تنزیہی کہا ہے۔

اگر دوسرا کتا پکڑنے میں شریک نہیں تو شکار حلال ہے

ولو لم يرده الكلب الثاني على الاول لكنه اشتد على الاول حتى اشتد على الصيد فاخذه وقتله لا باس باكله لان فعل الثاني اثر في الكلب المرسل دون الصيد حيث ازداد به طلبا فكان تبعا لفعله لانه بناء عليه فلايضاف الاخذ الى التبع بخلاف ما اذا كان رده عليه لانه لم يصر تبعا فيضاف اليهما

ترجمہ..... اور اگر دوسرے کتے نے شکار کو پہلے کتے پر نہیں لوٹایا لیکن وہ پہلے پر دوڑ پڑا یہاں تک کہ دوسرا شکار پر تیز ہو گیا پس اس کو پکڑ لیا اور مار ڈالا تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ دوسرے کے فعل نے کلب مرسل میں اثر کیا ہے نہ کہ شکار میں اس حیثیت سے کہ ثانی اس کی وجہ سے طلب میں بڑھ گیا تو ہو جائے گا فعل ثانی فعل اول کے تابع اس لئے کہ وہ اسی پر مبنی ہے تو پکڑنا تابع کی جانب مضاف نہ ہوگا بخلاف اس صورت کے جبکہ ثانی نے شکار کو اول پر لوٹا دیا ہو اس لئے کہ فعل تابع نہیں ہے تو پکڑنا ان دونوں کی جانب مضاف ہوگا۔

تشریح..... پہلی صورت میں دونوں کتے پکڑنے میں شریک ہیں اگر چہ زخم لگانے میں شریک نہیں ہیں اور اس صورت میں پکڑنے میں بھی شریک نہیں ہیں بلکہ صرف پہلے کتے نے شکار پکڑا ہے تو وہ حلال ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے اپنا معلم کتا شکار پر چھوڑا اور وہ شکار کے پیچھے دوڑ رہا ہے اتنے میں دوسرا جاہل کتا کلب معلم کے پیچھے دوڑ پڑا جس کی وجہ سے کلب معلم کی رفتار تیز ہو گئی اور اس نے شکار پکڑ لیا تو یہ شکار حلال ہے کیونکہ دوسرے کتے کے فعل نے پہلے کتے میں کرنٹ پیدا کیا ہے شکار میں اس کا کوئی اثر نہیں ہے تو دوسرے کتے کا فعل پہلے کتے کے فعل کے تابع شمار کیا جائے گا کیونکہ پہلے کتے کا فعل مقدم ہے اور حکم کی اضافت تابع کی جانب نہیں ہوا کرتی بلکہ اصل کی جانب ہوا کرتی ہے اور جب دوسرے کتے نے شکار کو پہلے کتے پر لوٹا دیا تھا وہاں دوسرے کتے کا فعل تابع نہیں تھا اس لئے پکڑنے کی اضافت دونوں جانب ہوگی۔

مسلمان کے کلب معلم کو مجوسی للکار دے تو شکار حلال ہوگا یا نہیں

قال واذا ارسل المسلم كلبه فزجره مجوسي فانزجر بزجره فلا باس بصيده والمراد بالزجر الاغراء بالصياح عليه وبالانزجار اظهار زيادة الطلب ووجهه ان الفعل يرفع بما هو فوقه اومثله كما في نسخ الآي والزجردون الارسال لكونه بناء عليه

ترجمہ..... امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے اور جب مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا پس کسی مجوسی نے اس کو زجر کیا پس وہ اس کا زجر مان لیا گیا تو اس کا شکار کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے اور زجر سے مراد کتے پر چلا کر للکارنا ہے اور انزجار سے مراد طلب کی زیادتی کو ظاہر کرنا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فعل ختم ہوتا ہے ایسے فعل سے جو اس سے بڑھ کر یا اس کے مثل ہو جیسا کہ آیات کے نسخ میں اور زجر ارسال سے کمتر ہے زجر کے بناء ہونے کی وجہ سے ارسال پر۔

تشریح..... مسلمان نے اپنا معلم کتا تسمیہ پڑھ کر شکار پر چھوڑا تو کسی مجوسی نے کتے کو للکارا اور کتا اس کے زجر کو مان کر مزید دوڑنے لگا تو وہ

شکار حلال ہوگا کیونکہ مجوسی کے زجر کی وجہ سے ارسال مسلم ختم نہیں ہوگا کیونکہ کسی فعل کا ختم ہو جانا اپنے سے قوی یا برابر کے فعل سے ہوتا ہے اور فعل مجوسی کمتر ہے تو اس سے فعل مسلم ختم نہ ہوگا، اور فعل مجوسی کے کمتر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ زجر ہے اور فعل مسلم ارسال ہے اور ارسال اصل ہے اور زجر تابع ہے اور تابع متبوع سے کمتر ہوتا ہے جس طرح آیت کا نسخ اپنے سے برتر یا مثل سے ہوتا ہے کمتر سے نہیں ہوتا لہذا محکم مجمل کی وجہ سے منسوخ نہیں ہوتا (وفصلناہ فی درس الحسامی) زجر کے دو معنیٰ ہیں

۱- مجوسی کتے کو دھتکارے اور شکار کا پیچھا کرنے سے روکے اور انزجار یہ کہ وہ رک جائے اور شکار نہ مارے پھر جا کر شکار مارے تو یہ شکار حلال نہ ہوگا۔

۲- مجوسی چیخ کر کتے کو شکار پر برانگیختہ کرے اور انزجار یہ کہ وہ زیادہ دوڑنے لگے یہاں یہی معنیٰ مراد ہیں جیسے ہمارے یہاں اغراء کی صورت یہ ہے اے بیٹے۔ پھر کیا کرے گا وغیرہ۔

مجوسی کے کتّے کو مسلمان للکار دے تو شکار کا حکم

ولو ارسله مجوسی فزجره مسلم فانزجر لم یوکل لان الزجر دون الارسال ولهذا لم تثبت به شبهة الحرمة فاولی ان لا یثبت به الحل وکل من لا تجوز ذکاته کالمرتد والمحرم وتارک التسمیة عامدا فی هذا بمنزلة المجوسی

ترجمہ...... اور اگر کتے کو مجوسی نے چھوڑا ہو پس مسلمان نے اس کو زجر کیا پس وہ زجر مان گیا تو کھایا نہیں جائے گا اس لئے کہ زجر ارسال سے کمتر ہے اسی وجہ سے حرمت کا شبہ ثابت نہیں ہوا تھا پس بدرجۂ اولیٰ اس حلت ثابت نہ ہوگی اور ہر وہ شخص جس کی زکاۃ جائز نہیں ہے جیسے مرتد ومحرم اور تسمیہ چھوڑنے والا اسی سلسلہ میں مجوسی کے درجہ میں ہے۔

تشریح...... جیسے پہلی صورت میں مجوسی کے زجر سے حرمت یا حرمت کا شبہ ثابت نہیں ہوا اسی طرح صورت مذکورہ میں مسلمان کے زجر سے بدرجۂ اولیٰ حلت ثابت نہ ہوگی۔ پھر مجوسی نے ارسال کیا ہو یا محرم نے یا مرتد نے یا عمداً تسمیہ چھوڑنے والے نے اور پھر مسلمان نے زجر کیا، ہو تو حلت ثابت نہ ہوگی اور جن کی ذکوٰۃ جائز نہیں ہے وہ اس باب میں مجوسی کے درجہ میں ہیں۔

غیر مرسل کتّے کو مسلمان نے للکارا اور تسمیہ پڑھی تو شکار حلال ہے

وان لم یرسله احد فزجره مسلم فانزجر فاخذ الصید فلا بأس باکله لان الزجر مثل الانفلات لانه لن کان دونه من حیث انه بناء علیه فهو فوقه من حیث انه فعل المکلف فاستویا فصلح ناسخا

ترجمہ...... اور اگر کتے کو کسی نے نہیں چھوڑا پس مسلمان نے اس کو زجر کیا (اور تسمیہ پڑھا) پس وہ زجر مان گیا پس اس نے شکار پکڑا تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ زجر خود چلنے کے مثل ہے (اور برابر سے نسخ ہو سکتا ہے) اس لئے کہ زجر اگرچہ خود چھوٹنے سے کم ہے اس حیثیت سے کہ زجر خود چھوٹنے پر مبنی ہے پس زجر خود چھوٹنے سے بڑھ کر ہے ایسی حیثیت سے کہ وہ مکلف کا فعل ہے تو دونوں برابر ہو گئے پس یہ (زجر) ناسخ بننے کی صلاحیت رکھے گا۔

تشریح..... اگر کتے کو کسی نے نہیں چھوڑا بلکہ وہ خود شکار کے پیچھے دوڑا اور وہ کلب معلّم ہے اور کسی مسلمان نے اس کو زجر کیا اور تسمیہ پڑھا تو اس کا شکار حلال ہے۔ کیونکہ اصول یہ مقرر ہے کہ اپنے برابر والے سے نسخ جائز ہے تو یہاں خود شکار کا تعاقب کرنا اور مسلمان کا زجر کرنا برابر ہے تو زجر مسلم سے خود کتے کا شکار کا تعاقب منسوخ ہو جائے گا اور اب یوں سمجھیں گے کہ مسلمان نے اس کو چھوڑا ہے اور برابر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایک حیثیت سے انفلات اعلیٰ ہے اور ایک حیثیت سے زجر اعلیٰ ہے۔ انفلات اس لئے اعلیٰ ہے کہ وہ اصل ہے اور متبوع ہے اور زجر مسلم تابع ہے اور اول پر مبنی ہے۔ اور زجر اس لئے اعلیٰ ہے کہ یہ مکلّف کا فعل ہے اور انفلات غیر مکلّف کا اس اعتبار سے زجر اعلیٰ ہو گیا۔

تو ان دونوں کو برابر کے درجہ میں اتار لیا گیا اور برابر سے نسخ جائز ہے تو انفلات منسوخ ہو گیا اور فقط زجر باقی رہ گیا تو یہ ایسا ہو گیا گویا مسلمان نے اس کتے کو شکار پر چھوڑا ہے۔

مسلمان نے شکار پر کتّا چھوڑا اور شکار کو مار کر سست کر دیا پھر دوبارہ اسکو ہلاک کر ڈالا تو یہ شکار حلال ہے

ولو ارسل المسلم كلبه على صيد وسمّى فادركه فضربه ووقذه ثم ضربه فقتله اكل وكذا اذا ارسل كلبين فوقذه احدهما ثم قتله الآخر اكل لان الامتناع عن الجرح بعد الجرح لا يدخل تحت التعليم فجعل عفوا

ترجمہ..... اور اگر مسلمان نے اپنا کتّا شکار پر چھوڑا اور تسمیہ پڑھا پس کتّے نے شکار پکڑا اور اس کو مار کر سست کر دیا پھر اس کو مار کر مار ڈالا تو یہ شکار کھایا جائے گا اور ایسے ہی جبکہ دو کتّے چھوڑے پس ایک نے شکار کو سست کر دیا (کہ بھاگ نہ سکے) پھر دوسرے نے اس کو قتل کر دیا تو کھایا جائے گا اس لئے کہ زخمی کرنے کے بعد زخمی کرنے سے رکنا تعلیم کے تحت داخل نہیں ہے تو اسکو معاف قرار دیا جائے گا۔

تشریح..... مسلمان نے شکار پر اپنا کتا چھوڑا اس نے شکار پکڑا اور اس کو مار کر سست کر دیا کہ بھاگ نہ سکے پھر دوسری مرتبہ اس کو مار ڈالا تو یہ شکار حلال ہے اسی طرح مسلمان نے دو کتّے شکار پر چھوڑے اور ایک نے اس کو مار کر سست کر دیا اور دوسرے نے اس کو مار ڈالا اب بھی یہ شکار کھایا جائے گا۔

کیونکہ کتے کو یہ تعلیم نہیں دی جا سکتی کہ جب اس کو زخمی کر دے تو نہ مارے بلکہ مالک کا انتظار کرے کہ وہ آکر اس کو ذبح کرے تاکہ حلال ہو جائے تو جب یہ تعلیم کے تحت داخل نہیں ہو سکتا تو اس کو عذر شمار کر کے معاف قرار دیا جائیگا۔

دو مسلمان شخصوں کے دو کتّے ہیں ایک نے شکار کو سست کیا دوسرے نے مار ڈالا تو شکار حلال ہے

ولو ارسل رجلان كل واحد منهما كلبا فوقذه احدهما وقتله الآخر اكل لما قلنا

ترجمہ..... اور اگر دو شخصوں نے اپنا اپنا کتا چھوڑا (یعنی مسلمانوں نے) پس ان میں سے ایک نے شکار کو سست کر دیا اور دوسرے نے اس کو قتل کر دیا تو یہ کھایا جائے گا اسی دلیل کی وجہ سے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح..... دو مسلمانوں کے دو کتّے ہیں اور دونوں نے ان دونوں کو شکار پر چھوڑا پس ایک کتّے نے اس کو سست کر دیا اور دوسرے نے اس کو مار ڈالا تو یہ حلال ہے کیونکہ حسب بیان مذکور اس کو عفو شمار کیا جائیگا لیکن اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ شکار کس کی ملکیت ہے تو یہ پہلے کتے

کے مالک کی ملکیت ہے کیونکہ پہلے کتے نے اس کو صید ہونے سے خارج کر دیا ہے مصنفؒ فرماتے ہیں۔

شکار کا مالک کون ہوگا

والملک للاول لان الاول اخرجه عن حد الصیدیة الا ان الارسال من الثانی حصل علی الصید والمعتبر فی الاباحة والحرمة حالة الارسال فلم یحرم بخلاف ما اذا کان الارسال من الثانی بعد الخروج عن الصیدیة بجرح الکلب الاول

ترجمہ ...... اور ملک اول کے لئے ہے اس لئے کہ اول نے اس کو شکار ہونے کی حد سے خارج کر دیا ہے مگر ثانی کی جانب سے ارسال صید پر حاصل ہوا ہے اور اباحت وحرمت میں معتبر ارسال کی حالت ہے تو یہ حرام نہ ہوگا بخلاف اس صورت کے جبکہ ثانی کی جانب سے ارسال صیدیت سے خارج ہونے کے بعد ہو پہلے کتے کے زخمی کر دینے کی وجہ سے۔

تشریح ...... فرمایا کہ یہ شکار اول کتے کے مالک کا مملوک ہے کیونکہ پہلے کتے ہی نے اس کو شکار ہونے سے خارج کیا ہے۔

سوال ...... جب اول کتے نے اس کو شکار ہونے سے خارج کر دیا اور اس نے اس کو مارا نہیں تھا تو مالک پر ذکاۃ اختیاری واجب ہوگئی اور جب ذکاۃ اختیاری عمل میں نہ آسکی اور وہ اس سے پہلے ہی دوسرے کتے کے مارنے سے مر گیا تو وہ حرام ہونا چاہیے؟

جواب ...... دوسرے نے بھی اپنا کتا شکار ہی پر چھوڑا ہے اور اباحت وحرمت میں ارسال کی حالت کا اعتبار ہے اس لئے شکار حرام نہ ہوگا۔ نیز یہ عذر بھی ہے کیونکہ یہ تعلیم کے تحت داخل نہیں ہوسکتا اس لئے عفو ہوگا البتہ اگر دوسرے نے اپنا کتا جب چھوڑا ہو جبکہ پہلے کتے نے اس کو صیدیت سے خارج کر دیا ہے اور اس نے آکر اس کو مار ڈالا تو اب شکار حلال نہ ہوگا کیونکہ ارسال شکار پر نہیں ہے۔

فصل فی الرمی

ترجمہ ...... یہ فصل ہے تیر پھینکنے کے بیان میں

تشریح ...... اس فصل کو مؤخر کرنے کی وجہ ہم فصل اول میں بیان کر چکے ہیں۔

تنبیہ-۱ ...... کبھی شکاری کھیت وغیرہ میں کچھ آہٹ یا حرکت محسوس کرتا ہے پھر وہاں تیر مارتا ہے یا اپنا کتا چھوڑتا ہے اور شکار پکڑ لیا جاتا ہے حالانکہ وہ تیر سے یا کتے کے پکڑنے سے مر چکا ہے تو اب کیا حکم ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر اسی فی جس کی آہٹ سنی تھی بعینہٖ اس کا تیر اسی کا لگا ہے تو اسے دیکھا جائے کہ یہ شکار ہے یا نہیں اگر وہ شکار ہے تو اس پر وہی حکم جاری ہوگا جو اس شکار پر ہوا کرتا ہے یعنی اگر وہ ماکول اللحم ہے تو اس کو کھایا جائے گا اور اگر ماکول اللحم نہیں ہے جیسے شیر وغیرہ تو ان کی کھال مباح ہوگی اور اگر جس کی آہٹ سنی تھی تیر اس کو نہیں لگا بلکہ دوسرے شکار کو لگا ہے تو اب دیکھا جائے کہ جس کی آہٹ سنی تھی وہ شکار ہے یا نہیں اگر وہ شکار ہو تو یہ دوسرا شکار جو تیر سے مرا ہے مباح ہے اور اگر جس کی آہٹ سنی تھی وہ شکار نہ ہو بلکہ انسان ہو یا پالتو جانور ہو جیسے پلا ہوا ہرن یا مرغی وغیرہ تو جو شکار مرا ہے وہ بھی حلال نہ ہوگا۔

کیونکہ اب اس کا فعل اصطیاد نہیں ہوا کیونکہ اصطیاد کہتے ہیں کہ وحشی جانور کا شکار کیا جائے ظاہر الروایہ میں جس شکار کی آہٹ محسوس

کی ہے اس میں ماکول اللحم اور غیر ماکو اللحم سب داخل ہیں یہاں تک کہ خنزیر بھی لہٰذا اگر خنزیر کی آہٹ سنی اور تیر مارا اور وہ تیر کسی شکار کولگا یعنی خنزیر کے علاوہ کو وہ شکار حلال ہوگا لیکن امام ابو یوسفؒ نے خنزیر کے نجس العین ہونے کی وجہ سے اس کو خارج کر دیا اھ اگر اس کی آہٹ سن کر تیر مارا اور شکار کو لگا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ شکار حلال نہ ہوگا۔ اور امام زفرؒ نے غیر ماکول اللحم کو خاص کر دیا لہٰذا ان کے نزدیک اگر غیر ماکول اللحم کی آہٹ سنی اور تیر مارا اور وہ کسی شکار کولگا تو شکار حلال نہ ہوگا۔ ظاہر الروایہ میں دونوں صورتوں میں شکار حلال ہوگا۔

ظاہر الروایہ کی دلیل...... یہ ہے کہ فعل اصطیاد ہونا چاہیے جو کہ فی نفسہ امر مباح ہے اس کا ماکول اللحم ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ مدار اصطیاد پر ہے اور اصطیاد غیر ماکول اللحم کا بھی ہوتا ہے یا تو کھال کی غرض سے یا اس کے شر سے بچنے کے لئے بہر حال ہدایہ میں ایک جگہ جس کی آہٹ سنی ہے اگر وہ آدمی ہو تو شکار کو حلال کہا ہے اور ایک جگہ حرام جس میں بظاہر تعارض ہے۔

تطبیق کی صورت یہ ہے کہ حرمت اس وقت ہے جبکہ آہٹ آدمی کی ہو اور تیر کسی اور شکار کو لگے کیونکہ اس وقت اسکا فعل اصطیاد نہ ہوگا تو شکار حلال نہ ہوگا، اور جہاں حلال کہا ہے وہ جب ہے کہ جس کی آہٹ سنی اسی کو تیر مارا اور وہ مرا حالانکہ وہ شکار ہے تو یہاں اسکا فعل شکار پر واقع ہوا ہے اور اسی کا نام اصطیاد ہے اور جب یہ اصطیاد ہو گیا کہ اس کے گمان کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ اس کا گمان غلط ہے اور جب گمان فعل کے مخالف ہوا تو فعل کا اعتبار ہوگا اور ظن لغو ہوگا اس وجہ سے یہاں شکار کو حلال قرار دیا ہے۔

شکاری نے حرکت یا آہٹ محسوس کی پھر تیر مارا یا کتا چھوڑا اور شکار پکڑ لیا حالانکہ وہ تیر سے یا کتے کے پکڑنے سے مر چکا ہے تو کیا حکم ہے

ومن سمع حسا ظنه حس صيد فرماه اوارسل كلبا اوبازيا عليه فاصاب صيدا ثم تبين انه حس صيد حل المصاب اى صيد كان لانه قصد الاصطياد وعن ابى يوسف انه خص من ذلك الخنزير لتغلظ التحريم الاترى انه لا تثبت الاباحة فى شئ منه بخلاف السباع لانه يؤثر فى جلدها وزفر خص منها مالا يوكل لحمه لان الارسال فيه ليس للاباحة

ترجمہ...... اور جس نے کوئی آہٹ سنی اس کو شکار کی آہٹ گمان کیا پس اس پر تیر مارا یا اس پر کتا یا باز چھوڑا پس وہ کسی شکار کولگا پھر تم کو یہ بات ظاہر ہوئی کہ وہ کسی شکار کی آہٹ تھی تو مصاب (جو شکار ہاتھ آیا ہے) حلال ہے خواہ وہ جو بھی شکار ہو (یعنی وہ جس کی آہٹ سنی تھی) اس لئے کہ اس نے اصطیاد کا قصد کیا ہے اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے اس سے خنزیر کو خاص کیا ہے تحریم کے سخت ہونے کی وجہ سے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کے کسی حصہ میں اباحت ثابت نہیں ہوتی بخلاف درندوں کے اس لئے کہ شکار درندوں کی کھال میں مؤثر ہے اور زفرؒ نے ان میں سے ان جانوروں کو خاص کیا ہے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا اس لئے کہ اس میں (غیر ماکول اللحم میں) ارسال اباحت کے لئے نہیں ہے۔

تشریح...... یہ ساری تقریر اس وقت ہے جبکہ آہٹ کسی کی سنی اور تیر دوسرے شکار کولگا تو اس صورت میں مسموع الحس کا مطلق صید ہونا کافی ہے تا کہ فعل اصطیاد ہو سکے لہٰذا ظاہر الروایہ میں اس میں شیر اور خنزیر وغیرہ سب داخل ہیں البتہ امام ابو یوسفؒ نے خنزیر کو اور امام زفرؒ

نے مالا یؤکل لحمہ کو اس سے خاص کیا ہے (وقد بیناه فی التقریر السابق)

ظاہر الروایۃ کی دلیل

ووجہ الظاهر ان اسم الاصطیاد لایختص بالماکول فوقع الفعل اصطیاداً وھو فعل مباح فی نفسه واباحة التناول ترجع الی المحل فتثبت بقدر ما یقبله لحما وجلدا وقد لا تثبت اذا لم یقبله واذا وقع اصطیادا صار کانه رمی الی صید فاصاب غیره

ترجمہ...... اور ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اصطیاد ماکول اللحم کے ساتھ مختص نہیں ہے تو یہ فعل اصطیاد واقع ہوگا اور یہ فی نفسہ فعل مباح ہے اور کھانے کی اباحت محل کی جانب راجع ہے پس اباحت ثابت ہوتی ہے اس مقدار میں جس کو محل قبول کرے گوشت میں یا کھال میں اور کبھی اباحت ثابت نہیں ہوتی جبکہ محل اس کو قبول نہ کرے اور جبکہ فعل اصطیاد واقع ہوگیا تو ایسا ہوگیا گویا کہ اس نے کسی شکار کی جانب تیر پھینکا پس وہ اس کے غیر کو لگا۔

تشریح...... یہ ظاہر الروایہ کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شکار ماکول اللحم کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ شکار سے کبھی گوشت اور کھال دونوں مقصود ہوتے ہیں اور کبھی فقط کھال مقصود ہوتی ہے جیسے شیر وغیرہ میں اور کبھی مضرت ونقصان کو دور کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے خنزیر میں تو مسموع الصوت اور مسموع الحس کا فقط شکار ہونا کافی ہے خواہ اقسام مذکورہ میں سے جو بھی ہو اب رہا وہ شکار جو مارا گیا ہے اب اس کو دیکھا جائے اگر وہ قسم اول سے ہے تو کھال اور گوشت اور بال وغیرہ سب حلال و جائز الاستعمال ہوں گے اور دوسری قسم میں گوشت حلال نہ ہوگا بلکہ اس کی کھال مباح الاستعمال ہوگی اور تیسری قسم میں کچھ بھی حلال نہ ہوگا بلکہ یہاں تو مقصود نقصان کو دور کرنا ہے اور وہ حاصل ہے۔

خلاصۂ کلام...... یہاں مدار اس بات پر ہے کہ فعل شکار کرنا شمار کرلیا جائے پھر محل کی استعداد قابلیت کے مناسب اس میں احکام جاری ہوں گے اور اس کی مثال بعینہ ایسی ہے کہ کسی نے کسی شکار پر تیر مارا اور وہ بجائے اس شکار کے دوسرے شکار کو لگا تو وہ جائز ہوتا ہے ایسے ہی یہ بھی جائز ہوگا۔

جب فعل اصطیاد کہہ دیا جائے تو وہاں مصاب بقدر استعداد وصلاحیت حلال ہوگا

ولو تبین انه حس ادمی اوحیوان اهلی لا یحل المصاب لان الفعل لیس باصطیاد والطیر الداجن الذی یاوی البیوت اهلی والظبی الموثق بمنزلته لما بینا.

ترجمہ...... اور اگر یہ بات واضح ہوئی کہ وہ کسی آدمی یا پالتو جانور کی آہٹ تھی تو مصاب حلال نہ ہوگا اس لئے کہ فعل اصطیاد نہیں ہوا اور وہ ہلا ہوا پرند جو رات کو گھروں میں آکر رہتا ہے وہ پالتو ہے اور پلا ہوا ہرن پلے ہوئے کے درجہ میں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح...... ماقبل میں وضاحت کی جا چکی ہے کہ جب فعل کو اصطیاد کہہ دیا جائے گا تو وہاں مصاب بقدر استعداد وصلاحیت حلال ہوگا اور اگر اصل فعل ہی اصطیاد نہیں ہوا تو پھر مصاب بھی حلال نہ ہوگا لہذا آہٹ جس کی سنی تھی اگر وہ آدمی ہو یا کوئی پلا ہوا حیوان ہو تو اب فعل

اصطیاد نہیں ہوگا اور مصاب حلال نہ ہوگا لہذا اگر مسموع الحس وہ پرندہ ہے جو گھروں میں گھونسلہ بنا کر رہتا ہے تو وہ پالتو کے درجہ میں ہے اسی طرح پلا ہوا ہرن بھی اہلی کے درجہ میں ہے یعنی یہ دونوں شکار نہیں ہیں جس کی حقیقت یہ ہوتی ہے کہ وہ متوحش ہو لہذا اگر ان کی آہٹ سنی اور تیر مارا اور وہ کسی دوسرے شکار کو جا کر لگا تو وہ حلال نہ ہوگا اس لئے کہ اصل فعل اصطیاد نہیں ہوسکا اس کی جانب مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے اپنے قول لما بینا سے یعنی یہ فعل اصطیاد نہ ہوسکا۔

کسی پرندہ کی طرف تیر پھینکا وہ بھاگا اور دوسرے شکار کو تیر لگ گیا بھاگنے والا اگر شکار ہے تو مصاب حلال ورنہ نہیں

ولو رمى الى طائر فاصاب صيدا ومر الطائر ولايدرى وحشي هو اوغير وحشي حل الصيد لان الظاهر فيه التوحش ولو رمى الى بعير فاصاب صيدا ولا يدرى ناد هو ام لا لا يحل الصيد لان الاصل فيه الاستيناس

ترجمہ...... اور اگر اس نے کسی پرند کی طرف تیر پھینکا پس وہ دوسرے شکار کو لگا اور پرند اڑ گیا اور یہ بات معلوم نہ ہوسکی کہ وہ پرند وحشی ہے یا غیر وحشی تو شکار حلال ہے اس لئے کہ پرند میں وحشی ہونا ظاہر ہے اور اگر اس نے اونٹ کی طرف تیر پھینکا پس وہ کسی شکار کو لگا اور یہ بات معلوم نہ ہوسکی وہ بدکا ہوا ہے یا نہیں تو شکار حلال نہ ہوگا کیونکہ اونٹ میں اصل مانوس ہونا ہے (نہ کہ وحشی ہونا)۔

تشریح...... کسی پرند کی طرف تیر پھینکا وہ تو بھاگ گیا اور دوسرے شکار کو تیر لگا اب وہ بھاگنے والا شکار ہے تو مصاب حلال ہوگا ورنہ نہیں۔ (کمامر) لیکن یہ معلوم نہ ہوسکا کہ بھاگنے والا وحشی ہے یا غیر وحشی اول صورت میں وہ شکار ہے اور دوسری میں نہیں۔ تو اب کیا کیا جائے تو فرمایا کہ شکار حلال ہے کیونکہ پرندوں میں اصل وحشی ہونا ہے لہذا بھاگنے والے کو صید شمار کیا جائے گا۔

اور اگر تیر مارا اونٹ کو اور لگ گیا کسی اور شکار کو تو اگر اونٹ اپنے اصلی حالت پر ہے تو شکار حلال نہ ہوگا اور اگر بدکا ہوا ہے جو وحشی کے درجہ میں ہے تو شکار حلال ہوگا لیکن یہ معلوم نہ ہوسکا کہ وہ بدکا ہوا ہے یا نہیں تو فرمایا کہ اب بھی شکار حلال نہ ہوگا کیونکہ اونٹ میں اصل یہ ہے کہ وہ وحشی نہ ہو بلکہ مانوس ہو۔

مچھلی یا ٹڈی کی طرف تیر پھینکا اور وہ کسی اور شکار کو جا لگا تو وہ جانور حلال ہے یا حرام

ولو رمى الى سمكة او جرادة فاصاب صيدا يحل في رواية عن ابي يوسف لانه صيد وفي اخرى عنه لا يحل لانه لا ذكاة فيهما

ترجمہ...... اور اگر اس نے مچھلی یا ٹڈی کی طرف تیر پھینکا پس وہ تیر کسی اور شکار کو لگا تو وہ حلال ہے ابو یوسفؒ سے ایک روایت میں اس لئے کہ یہ شکار ہے اور ابو یوسفؒ سے دوسری روایت میں حلال نہیں ہے اس لئے کہ ان دونوں میں ذکاۃ نہیں ہے۔

تشریح...... اگر اس نے مچھلی یا ٹڈی کی طرف تیر پھینکا اور وہ کسی دوسرے شکار کو لگا تو اب شکار کا کیا حکم ہے؟ تو اس میں امام ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں۔

۱- شکار حلال ہے اس لئے کہ جس کی جانب تیر پھینکا گیا ہے یعنی مچھلی اور ٹڈی وہ بھی شکار ہے۔

۲- حلال نہیں ہے کیونکہ مچھلی اور ٹڈی کو ذبح نہیں کیا جاتا اور جس کی جانب تیر پھینکا جائے جہاں اس کا شکار ہونا شرط ہے وہاں یہ بھی شرط ہے کہ اس کی حلت مشروط بالذبح ہو اور یہاں یہ شرط مفقود ہے لہذا شکار حلال نہ ہوگا۔

تنبیہ..... صحیح اور مختار قول یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں شکار کھایا جائے گا اگر تیر پھینکنے کے وقت بھول کر تسمیہ بھی چھوڑ دیا ہو، ملاحظہ ہو، شامی ص ۳۰۶ ج ۵

جس کی آہٹ سنی تھی بعینہ تیر اسی کو لگا حالانکہ اس کو انسان گمان کرتا تھا جبکہ وہ شکار ہے تو وہ شکار حلال ہے

و لو اصاب المسموع حسه وقد ظنه ادميا فاذا هو صيد يحل لانه لا معتبر بظنه مع تعينه

ترجمہ..... اور اگر تیر اسی شکار کو لگا ہو جس کی آہٹ سنی تھی حالانکہ اس نے اس کو آدمی گمان کیا تھا پس اچانک وہ شکار ہے تو وہ حلال ہے اس لئے کہ اس کے گمان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا شکار کے متعین ہونے کے بعد۔

تشریح..... جس کی آہٹ سنی تھی بعینہ اس کو تیر مارا حالانکہ وہ اس کو انسان گمان کئے ہوئے تھا حالانکہ وہ شکار ہے اور تیر اس کو لگا تو وہ حلال ہو گیا اور یہاں اس کے فعل اور گمان میں تعارض ہے تو گمان کو لغو قرار دیا گیا اور فعل کا اعتبار کیا گیا ہے اور فعل اصطیاد ہے لہذا شکار حلال ہوگا یہ بظاہر پہلے مسئلے سے متعارض ہے اس کا تفصیلی جواب ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں۔

تسمیہ جس طرح ارسال کے لئے ضروری ہے اسی طرح رمی کے لئے بھی ضروری ہے

و اذا سمى الرجل عند الرمي اكل ما اصاب اذا جرح السهم فمات لانه ذابح بالرمي لكون السهم آلة له فتشترط التسمية عنده وجميع البدن محل لهذا النوع من الذكاة ولا بد من الجرح ليتحقق معنى الذكاة على ما بيناه

ترجمہ..... اور جب انسان نے پھینکنے کے وقت تسمیہ پڑھا تو جس کو وہ تیر لگا اس کو کھایا جائے گا جبکہ تیر نے زخمی کر دیا ہو پس شکار مر جائے اس لئے کہ یہ (رامی) تیر پھینکنے کے ذریعہ ذبح کرنے والا ہے تیر کے اس کے لئے آلہ ہونے کی وجہ سے تو تیر پھینکنے کے وقت تسمیہ شرط ہے اور پورا بدن ذکاۃ کی اس نوع کا محل ہے اور ضروری ہے زخم لگا دینا تاکہ ذکاۃ کے معنیٰ متحقق ہو سکیں اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح..... جس طرح ارسال کے وقت تسمیہ ضروری تھا اسی طرح رمی کے وقت ضروری ہے جیسے ارسال آلہ ذبح ہے ایسے ہی تیر پھینکنا بھی آلہ ذبح ہے اور ارسال و رمی ذکاۃ اضطراری کے تحت داخل ہے اور ذکاۃ اضطراری میں بدن کا کوئی حصہ معین نہیں ہے بلکہ جہاں بھی لگ جائے خواہ تیر آنکھ میں گھس جائے یا چوتڑ میں سب برابر ہے البتہ زخم کرنا شرط ہے جس کی تفصیل ارسال کے بیان میں گذر چکی ہے۔

اگر شکار زندہ مل جائے ذبح لازم ہے ورنہ حلال نہ ہوگا

قال فان ادركه حيا ذكاه وقد بيناها بوجوهها والاختلاف فيها في الفصل الاول فلا نعيده.

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا پس اگر اس نے (رامی نے) شکار کو زندہ پالیا تو اس کو ذبح کرے اور ہم اس مسئلہ کو مع اس کی تمام صورتوں کے اور اس میں اختلاف کو پہلی فصل میں بیان کر چکے ہیں پس ہم اس کا اعادہ نہیں کریں گے۔

تشریح...... اگر تیر پھینکنے والے کو شکار زندہ مل جائے تو اب ذبح کرنا لازم ہے ورنہ حلال نہ ہوگا مصنفؒ نے پہلی فصل میں ص ۱۴۸۰ ج ۴ پر اس مسئلہ کی تمام صورتیں اور اس میں اختلافات کو تفصیل سے بیان کر دیا ہے

شکار کو تیر لگا لیکن مشقت کر کے بھاگ گیا پھر مردہ ملا تو کیا حکم ہے

قال واذا وقع السهم بالصيد فتحامل حتى غاب عنه ولم يزل في طلبه حتى اصابه ميتا اكل وان قعد عن طلبه ثم اصابه ميتا لم يوكل لماروى عن النبي عليه السلام انه كره اكل الصيد اذا غاب عن الرامي وقال لعل هوام الارض قتلته ولان احتمال الموت بسبب اخر قائم فما ينبغي ان يحل اكله لان الموهوم في هذا كالمتحقق لما روينا

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور جب تیر شکار کو لگا (جس سے وہ گرا) پھر مشقت کے ساتھ وہ بھاگا یہاں تک کہ شکاری سے غائب ہو گیا اور وہ برابر اس کی تلاش میں رہا یہاں تک کہ اس نے اسکو مردہ پایا تو وہ کھایا جائے گا اور اگر وہ اس کی طلب سے بیٹھ رہا پھر اس کو مرا ہوا پایا تو نہیں کھایا جائے گا بوجہ اس کے کہ نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپ نے شکار کھانے کو مکروہ جانا جبکہ وہ رامی سے غائب ہو جائے اور فرمایا شاید کہ زمین کے جانوروں نے اس کو مار ڈالا ہو اور اسلئے کہ دوسرے سبب سے موت کا احتمال قائم ہے پس یہ بات مناسب نہیں کہ اس کا کھانا حلال ہو اس لئے کہ موہوم اس باب میں متحقق کے مثل ہے اس روایت کی وجہ سے جس کو ہم روایت کر چکے ہیں۔

تشریح...... شکار کو تیر لگا اور وہ گرا لیکن وہ مشقت برداشت کر کے بھاگا اور غائب ہو گیا پھر وہ ملا لیکن مرا ہوا ملا تو اب کیا حکم ہے؟ تو دیکھا کہ تیر مارنے والا برابر اس کی تلاش میں ہے یا بیٹھ رہا پہلی صورت میں حلال ہے اور دوسری میں حرام ہے جس کی مصنفؒ نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔

۱- آنحضرت ﷺ نے اس کے کھانے کو ناپسند فرماتے ہوئے فرمایا شاید کہ حشرات الارض نے اس کو مار دیا ہو۔

۲- دلیل عقلی یہ ہے کہ احتمال ہے کہ یہ شکار آپ کے تیر کے علاوہ کسی اور سبب سے مر گیا ہو تو پھر اس کا کھانا مناسب نہیں ہے۔

سوال...... آپ نے امر موہوم پر بنیاد کیسے رکھی جبکہ اس کے مقابلہ میں امر متحقق موجود ہے یعنی تیر مارنا

جواب...... شکار کے باب میں موہوم متحقق کے درجہ میں ہے اور جب دونوں مساوی ہو گئے تو تعارض ہو گیا اور بروقت تعارض حرمت کو ترجیح دی گئی ہے (کما ہو الاصل)

ایک سوال کا جواب

الا انا اسقطنا اعتباره مادام فی طلبه ضرورة ان لا یعری الاصطیاد عنه ولا ضرورة فیما اذا قعد عن طلبه لامکان التحرز عن تواریکون بسبب عمله والذی رویناه حجة علی مالک فی قوله ان ماتواری عنه اذا لم یبت یحل فاذا بات لیلة لا یحل

ترجمہ...... مگر ہم نے ساقط کر دیا موہوم کے اعتبار کرنے کو جب تک کہ وہ اس کی طلب میں ہو اس بات کی ضرورت کی وجہ سے شکار کرنا اس سے خالی نہیں ہوتا اور کوئی ضرورت نہیں ہے اس صورت میں جبکہ وہ اس کی طلب سے بیٹھ رہے بچاؤ کے ممکن ہونے کی وجہ سے ایسے چھپنے سے جو صائد کے فعل کی جہت سے ہو اور وہ حدیث جس کو ہم نے روایت کیا ہے مالکؒ پر حجت ہے ان کے یہ کہنے میں کہ وہ شکار جو اس سے چھپا ہے جبکہ رات نہ گذرے تو حلال اور اگر رات گذر جائے تو حلال نہیں ہے۔

تشریح...... یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب موہوم متحقق کے مثل ہے تو شکاری اگر چہ شکار کی تلاش میں ہے اور پھر اس کو مردہ پایا ہے تو اب بھی اس میں احتمال ہے کہ اس کو ہوام الارض نے مار ڈالا ہو اور موہوم متحقق کے مثل ہوتا ہے لہذا آپ کو چاہئے کہ آپ اس کو بھی حرام قرار دیں حالانکہ آپ اس کو حلال کہتے ہیں۔

جواب...... مصنفؒ نے **الا انا استقطنا**... الخ سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ شکار کرنا عموماً اس سے خالی نہیں ہوتا کہ شکار چھپ جاتا ہے اور غائب ہو جاتا ہے اور اگر چھپتے ہی حرمت کا حکم جاری کر دیا جائے تو اصطیاد کا دروازہ بند کرنا لازم آئے گا۔

اور رہی دوسری صورت جبکہ شکاری شکار کی طلب سے بیٹھ رہے کہ اس سے احتراز ممکن ہے کہ وہ نہ بیٹھے اور برابر شکار کا پیچھا کرتا رہے تو گویا یہاں غائب ہونا ایسے فعل کی وجہ سے ہے جو شکاری کا فعل ہے یعنی اس کا بیٹھ رہنا مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے جو حدیث بیان کی ہے **لعل هوام الارض قتلته** یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے کیونکہ انہوں نے ایسے شکار کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ اگر اس پر رات گذر گئی تو کھانا حلال نہیں ہے اور اگر رات نہیں گذری تو حلال ہے۔

تنبیہ...... حدیث صحیح ہے **اذا رمیت سهمک فغاب ثلاثة ایام و ادر کتهٔ فکله مالم ینتن** (رواہ مسلم واحمد وابوداؤد) لہذا امام مالکؒ پر حجت ہونے کی بات غیر مناسب ہے لہٰذا یہاں یہ تاویل کی جائے گی کہ اس حدیث کا محمل یہ ہے کہ وہ طلب سے بیٹھا نہ ہو بلکہ برابر طلب کرتا رہے اور جس حدیث کو صاحب ہدایہؒ نے ذکر کیا ہے اس کو اس حالت پر محمول کیا جائے جبکہ وہ طلب سے بیٹھ رہے **و فیه تفصیل مذکور فی الشامی** ص۳۰۲ ج۵۔

شکار میں تیر کے علاوہ کوئی زخم ہو تو شکار حلال نہیں

ولو وجد به جراحة سوی جراحة سهمه لا یحل لانه موهوم یمکن الاحتراز عنه فاعتبر محرما بخلاف وهم الهوام والجواب فی ارسال الکلب فی هذا کالجواب فی الرمی فی جمیع ما ذکرناه

ترجمہ...... اور اگر شکار میں کوئی زخم اپنے تیر کے زخم کے علاوہ پایا تو وہ حلال نہ ہوگا اس لئے کہ یہ ایسا موہوم ہے جس سے احتراز ممکن ہے اور اس کو محرم شمار کیا جائے گا بخلاف ہوام کے اور جواب کتے کے چھوڑنے میں اس سلسلہ میں رمی کے جواب کے مثل ہے ان تمام صورتوں میں جن کو ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح...... جب شکاری نے شکار کو پایا اور وہ مرا ہوا ہے تو اسکا تفصیلی حکم گذر چکا ہے لیکن یہ حکم اس وقت ہے کہ اس کے تیر کے علاوہ کا زخم شکار میں نہ ہو اور اگر اس کے علاوہ کوئی اور زخم ملے تو اب وہ حرام ہے خواہ وہ برابر تلاش کرتا رہے یا بیٹھ رہا ہو کیونکہ ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا کہ اس کے زخم کے علاوہ کوئی اور زخم شکار کو لگے تو یہ ایسا امر موہوم ہے جس سے بچاؤ ممکن ہے اور باب صید میں موہوم مثل محقق کے ہوتا ہے اور بچاؤ بھی ممکن ہے تو یہاں موہوم کو محرم قرار دیا جائے گا جیسے محقق محرم ہوتا ہے۔

رہا مسئلہ ہوام کے وہم کا تو اس سے احتراز غیر ممکن ہے کیونکہ شکار زمین پر تو ضرور گرے گا اور زمین ہوام سے خالی نہیں رہتی تو جب تک وہ بیٹھ نہ رہے اس موہوم کا اعتبار نہ ہوگا اور شکار کو حلال قرار دیا جائے گا پھر کسی نے تیر پھینکا ہو یا کتّا چھوڑا ہو تمام مذکورہ صورتوں میں حکم برابر ہے یعنی کتا چھوڑا اور کتے نے اس کو زخمی کر دیا اب وہ بھاگا پھر مرا ہوا ملا تو اب بھی وہی حکم ہے کہ اگر بیٹھ رہا تھا تو حرام ورنہ حلال ہے اور اگر کتے کے زخم کے علاوہ اور زخم اس میں ہے تو پھر دونوں صورتوں میں حلال نہ ہوگا۔

متردیہ حرام ہے

قال واذا رمى صيدا فوقع في الماء اووقع على سطح اوجبل ثم تردى منه الى الارض لم يوكل لانه المتردية وهو حرام بالنص ولانه احتمل الموت بغير الرمى اذ الماء مهلك وكذا السقوط من عل يؤيد ذٰلك قوله عليه السلام لعدى رضى الله عنه وان وقعت رميتك فى الماء فلا تاكل فانك لا تدرى ان الماء قتله اوسهمك

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور جب اس نے شکار کو تیر مارا پس وہ شکار پانی میں گر گیا یا کسی چھت پر گرا یا پہاڑ پر پھر لڑھک کر زمین پر گرا تو وہ نہیں کھایا جائے گا اس لئے کہ وہ متردیہ ہے اور وہ نص (قرآنی) سے حرام ہے اور اس لئے کہ وہ احتمال رکھتا ہے موت کا بغیر تیر کے اس لئے کہ پانی ہلاک کرنے والا ہے اور ایسے بلندی سے گرنا عدیؓ سے نبی علیہ السلام کا فرمان اسکا مؤید ہے اگر تیر مارا ہوا شکار پانی میں گر جائے تو مت کھا اس لئے کہ تو نہیں جانتا کہ پانی نے اس کو مارا ہے یا تیرے تیر نے۔

تشریح...... متردیہ، جس کا بیان ماقبل میں گذر چکا ہے نص قرآنی سے اس کی حرمت ثابت ہے لہٰذا اگر کسی شکار کو تیر مارا اور وہ زخمی ہو کر پانی میں گر گیا یا کسی چھت پر یا پہاڑ پر گرا پھر وہاں سے لڑھکتا ہوا زمین پر آیا اور وہ مرا ہوا ہے تو یہ متردیہ ہے جو حرام ہے۔

نیز اس میں احتمال ہے کہ وہ تیر سے مرا ہو اور احتمال ہے کہ پانی کی وجہ سے مرا ہو یا اوپر سے لڑھکنے کی وجہ سے مرا ہو تو جب دو سبب جمع ہو گئے تو حسب اصول مذکور حرمت کے سبب کو ترجیح ہوتی ہے نیز حضرت عدیؓ ابن حاتم طائی سے جو آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا اس میں بھی یہی حکم مذکور ہے حضرتؐ نے فرمایا کہ جب تیرا تیر مارا ہوا شکار پانی میں گر جائے تو اس کو مت کھاؤ اس لئے کہ یہاں یہ معلوم نہیں کہ اس کی موت پانی میں گرنے سے واقع ہوتی ہے یا تیرے تیر کی وجہ سے۔

شکار کو تیر لگا اور براہ راست زمین پر گرا اور مر گیا تو وہ شکار حلال ہے

وان وقع علی الارض ابتداء اکل لانه لا یمکن الاحتراز عنه وفی اعتباره سد باب الا صطیاد بخلاف ما تقدم لانه یمکن التحرز عنه

ترجمہ...... اور اگر شکار شروع ہی میں زمین پر گرا تو کھایا جائے گا اس لئے کہ اس سے احتراز ممکن نہیں ہے اور احتراز کے اعتبار کرنے میں شکار کے دروازہ کو بند کرنا ہے بخلاف پہلی صورت کے اس لئے کہ اس سے احتراز ممکن ہے۔

تشریح...... اگر شکار کو تیر لگ کر براہِ راست زمین پر گرا اور مر گیا تو وہ حلال ہے کیونکہ شکار زمین کے اوپر تو ضرور ہی گرے گا اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہے اور پہاڑ وغیرہ پر گرنا کچھ لازم ضروری نہیں ہے بالفاظ دیگر زمین پر گرنے سے احتراز ممکن نہیں تو اس کا اعتبار نہیں کیا گیا اور شکار کو حلال کہا گیا ورنہ شکار کرنے کا دروازہ بند ہو جائے گا اور پہاڑ وغیرہ پر گرنا ایسی چیز ہے جس سے احتراز ممکن ہے اس وجہ سے اس کو حرام قرار دیا گیا ہے۔

حلت وحرمت کا قاعدہ کلیہ

فصار الاصل ان سبب الحرمة والحل اذا اجتمعا وامکن التحرز عما هو سبب الحرمة ترجح احتیاطاً وان کان مما لا یمکن التحرز عنه جری وجوده مجری عدمه لان التکلیف بحسب الوسع

ترجمہ...... تو قاعدہ کلیہ یہ ہو گیا کہ حرمت وحلت کا سبب جب دونوں جمع ہو جائیں اور حرمت کے سبب سے احتراز ممکن ہو تو بر بناء احتیاط حرمت کی جہت کو ترجیح دی جائے گی اور اگر وہ سبب ان چیزوں میں سے ہو جس سے بچاؤ ممکن نہیں ہے تو اس سبب کا وجود عدم سبب کے درجہ میں ہو گا اس لئے کہ تکلیف وسعت کے بقدر ہوتی ہے۔

تشریح...... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہماری سابق تقریر سے ایک قاعدہ کلیہ معلوم ہو گیا کہ جب کسی چیز کی حلت وحرمت دونوں کے سبب جمع ہو جائیں تو اگر چہ حرمت کے سبب کو ترجیح دی جاتی ہے لیکن اس سے پہلے حرمت کے سبب پر غور کر لیا جائے کہ اس سے احتراز بھی ممکن ہے یا نہیں اگر احتراز ممکن ہو تو قاعدہ مذکورہ جاری کیا جائے گا یعنی حرمت کو ترجیح دی جائے گی اور اگر اس سے احتراز ممکن نہیں ہے جیسے شکار کا زمین پر گرنا تھا تو اس کو کالعدم شمار کیا جائے گا اور جب اس کو معدوم شمار کر لیا گیا تو اب فقط حلت کا سبب باقی رہ گیا لہذا شکار حلال ہو گا۔ کیونکہ اصول مقرر ہے کہ تکلیف بقدر وسعت ہوتی ہے فرمان باری ہے لا یکلف اللہ نفساً الا وسعها۔

وہ اسباب جن سے بچاؤ ممکن ہے اور جن سے بچاؤ ممکن نہیں

فمما یمکن التحرز عنه موضع الی موضع حتی تردی الی الارض اورماه فوقع علی رمح منصوب اوقصبة قائمة اوعلی حرف آجرة لاحتمال ان حد هٰذه الاشیاء قتله

ترجمہ...... پس ان اسباب میں سے جن سے احتراز ممکن ہے جبکہ شکار درخت پر یا دیوار پر یا پکی اینٹ پر گرے پھر زمین پر گرے یا شکار کو تیر پھینکا ہو اور شکار پہاڑ پر ہو پس وہ لڑھکا ایک جگہ سے دوسری جگہ کی جانب یہاں تک کہ زمین تک لڑھک کر آ گیا یا اس کو تیر مارا پس وہ

گاڑے ہوئے نیزے پر گرایا یا کھڑی ہوئے بانس پر یا پکی اینٹ کے کنارے پر اس بات کے احتمال کی وجہ سے کہ ان چیزوں کی دھار نے اس کو مار ڈالا ہو۔

تشریح..... جب مصنف ؒ نے قاعدۂ کلیہ بیان فرمادیا تو اب ضرورت تھی کہ یہ واضح ہو جائے کہ وہ کون اسباب ہیں جن سے احتراز اور بچاؤ ممکن ہے اور وہ کون سے اسباب ہیں جن سے احتراز و بچاؤ ممکن نہیں ہے تو یہاں مصنف ؒ نے انھیں اسباب کی تفصیل بیان فرمائی ہے جن سے بچاؤ ہو سکتا ہے ان کو اوّل نمبر پر اور جن سے بچاؤ ممکن نہیں ان کو دوسرے نمبر پر بیان فرمایا ہے جن سے بچاؤ ہو سکتا ہے وہ یہ ہیں۔

۱۔ تیر کھا کر کسی درخت پر گر جانا

۲۔ کسی دیوار پر گر جانا

۳۔ پختہ اینٹ پر گر جانا

۴۔ پہاڑ پر گر جانا اور پھر وہ ان جگہوں سے لڑھکتا ہوا زمین پر آ جائے

۵۔ کسی گڑے ہوئے نیزے پر گر جانا

۶۔ کسی کھڑے بانس و نرکل پر گر جانا

۷۔ پختہ اینٹ کے کنارے پر گر جانا اور مر جانا تو یہ احتمال کہ شاید ان چیزوں کی دھار نے اس کو مار دیا ہے تو جب دوسرا احتمال پیدا ہو گیا اور اس سے احتراز ممکن ہے تو حسب قاعدۂ مذکورہ حرمت کی جہت کو ترجیح دی جائے گی اور شکار حرام ہوگا اور ان تمام اسباب مذکورہ سے احتراز اس لئے ممکن ہے کہ شکار ہمیشہ ایسے نہیں گرتا بلکہ عوارض کی وجہ سے کبھی ایسا ہوتا ہے اس لئے اس کو ممکن الاحتراز کہا گیا ہے۔

جن اسباب سے بچاؤ ممکن نہیں

ومما لایمکن الا حترازعنه اذا وقع علی الارض کما ذکرناه اوعلی ما هو فی معناه کجبل اوظهر بیت اولبنة موضوعة اوصخرة فاستقر علیها لان وقوعه علیه وعلی الارض سواء

ترجمہ..... اور ان اسباب میں جن سے بچاؤ ممکن نہیں ہے جبکہ شکار زمین پر گرے جیسا کہ ہم اس کو ذکر کر چکے ہیں یا ایسی چیز پر جو زمین کے درجہ میں ہے جیسے پہاڑ یا گھر کی چھت یا پڑی ہوئی کچی اینٹ یا پتھر پس وہ شکار ان پر ٹھہر گیا اس لئے کہ شکار کا ان چیزوں پر اور زمین پر گرنا برابر ہے۔

تشریح..... یہاں سے ان اسباب کا بیان ہے جن سے بچاؤ ممکن نہیں جن کو معدوم شمار کر لیا جاتا ہے اور شکار کو حلال قرار دیا جاتا ہے اور وہ یہ ہیں۔

۱۔ شکار کا زمین پر گرنا

۲۔ پہاڑ پر گرنا

۳۔ کسی گھر کی چھت پر گرنا

۴۔ پڑی ہوئی پکی اینٹ پر گرنا

۵۔ کسی بڑے پتھر پر گرنا، اور جہاں گر گیا ہے وہیں ٹھہرا رہنا اور مر جانا ورنہ اگر پہاڑ پر گر کر زمین پر لڑھک کر آیا ہے تو وہ حرام ہے (کمامر) تو ان سب صورتوں میں مراد یہ ہے کہ وہ ان کے اوپر گر کر وہیں ٹھہر جائے تو اب شکار کا ان چیزوں پر گرنا اور زمین پر گرنا برابر ہے۔

شکار پتھر پر گر گیا اور ٹھہر گیا تو حلال ہے

وذكر في المنتقى لو وقع على صخرة فانشق بطنه لم يوكل لاحتمال الموت بسبب اخر　صححه الحاكم الشهيد وحمل مطلق المروى فى الاصل على غير حالة الانشقاق وحمله شمس الائمة السرخسى على ما اصابه حد الصخرة فانشق بطنه بذلك وحمل المروى فى الاصل على انه لم يصبه من الأجرة الا ما يصيبه من الارض لو وقع عليها وذلك عفو وهذا اصح

ترجمہ ...... اور منتقیٰ میں مذکور ہے کہ اگر شکار پتھر پر گرا پس اس کا پیٹ پھٹ گیا تو نہیں کھایا جائے گا دوسرے سبب سے موت کے احتمال کی وجہ سے اور اسی کو حاکم شہیدؒ نے صحیح قرار دیا ہے اور حاکم شہیدؒ نے مبسوط کی مطلق روایت کو پیٹ نہ پھٹنے کی حالت پر محمول کیا ہے اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے قول حاکم شہیدؒ کو اس شکار پر محمول کیا ہے جس کو پتھر کی دھار لگ گئی ہو پس اس کی وجہ سے اس کا پیٹ پھٹ گیا ہو اور سرخسیؒ نے محمول کیا ہے اس روایت کو جو مبسوط میں مروی ہے اس حالت پر کہ شکار کو پکی اینٹ سے چوٹ نہ پہنچی ہو مگر اتنی ہی کہ جو اس کو زمین سے پہنچتی ہے اگر وہ زمین پر گرتا اور یہ معاف ہے اور یہ اصح ہے۔

تشریح ...... منتقیٰ حاکم شہیدؒ کی کتاب ہے　مبسوط امام محمدؒ کی تصنیف ہے امام سرخسیؒ نے مبسوط کی شرح لکھی ہے جو بہت ضخیم ہے۔

امام محمدؒ نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ اگر شکار پتھر پر گر گیا اور ٹھہر گیا　تو حلال ہے یعنی خواہ اس کا پیٹ پھٹا ہو یا نہ پھٹا ہو اس بارے میں ان کا قول مطلق ہے اور حاکم شہیدؒ نے اپنی کتاب منتقیٰ میں ذکر کیا ہے کہ اگر شکار پتھر پر گرا اور اس کا پیٹ پھٹ گیا تو حرام ہے کھایا نہیں جائے گا کیونکہ رمی کے علاوہ دوسرے سبب سے مرنے کا احتمال ہے اور اس کو ذکر کر کے حاکم شہیدؒ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور حاکم شہیدؒ نے کہا ہے کہ مبسوط کا جزئیہ کہ حلال ہے اس کا محمل یہ ہے کہ اس کا پیٹ نہ پھٹا ہو ورنہ حرام ہوگا۔

خلاصۂ کلام ...... حاکم شہیدؒ نے مسئلہ بیان کیا جو مذکور ہوا اور مبسوط کی روایت میں تاویل فرمائی پھر شارح مبسوط امام سرخسیؒ آئے اور انہوں نے　منتقیٰ اور مبسوط دونوں کی روایتوں پر غور کیا اور یہ فرمایا کہ منتقیٰ کی روایت کا محمل یہ ہے کہ شکار پتھر پر گرا اور پتھر کی دھار یا نوک نے شکار کا پیٹ پھاڑ دیا تو وہ حرام ہے اور مبسوط کی روایت کا محمل یہ ہے کہ اگر شکار پتھر وغیرہ پر گرا اور یہاں اس کو اتنی ہی چوٹ لگی جو عموماً زمین پر گرنے سے لگتی ہے تو وہ چوٹ معاف ہے لہذا اگر شکار زمین پر گرا اور اس کا پیٹ پھٹ گیا تو یہ معاف ہے اور حلال ہے، اسی طرح اگر پتھر پر گرا اور اس کا پیٹ پھٹ گیا تو وہ بھی حلال ہوگا کیونکہ یہ اس کو اتنی ہی چوٹ لگی ہے جو زمین پر گرنے سے لگتی ہے۔

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ امام سرخسیؒ کی تاویل اصح ہے ورنہ منتقیٰ کی روایت کے مطابق پتھر پر گر کر پیٹ پھٹنے سے حرام ہو جائے گا۔

دریائی جانور جس کو تیر لگا اس کا زخم پانی میں نہ ڈوبے تو حلال ہے اور اگر زخم پانی میں ڈوب جائے اور مر جائے تو حرام ہے

وان کان الطير مائيا فان كانت الجراحة لم تنغمس في الماء اكل وان انغمست لا يوكل كما اذا وقع في الماء

ترجمہ ...... اور اگر آبی پرندہ ہو پس اگر زخم پانی میں نہ ڈوبے تو کھایا جائے گا اور اگر ڈوب جائے تو نہیں کھایا جائے گا جیسا کہ جبکہ (غیر آبی) پانی میں گر جائے۔

تشریح ...... دریائی جانور ہے جس کو تیر مارا گیا ہے اور وہ پانی میں ہے تو اگر اس کا زخم پانی میں نہ ڈوبے تو وہ حلال ہے کیونکہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ تیر کے زخم سے مرا ہے اور اگر زخم پانی میں ڈوب جائے اور جانور مر جائے تو اب نہیں کھایا جائے گا کیونکہ اب ظاہر یہ ہے کہ وہ زخم میں پانی کی سرایت کی وجہ سے مرا ہے اگر وہ آبی جانور ہے لیکن زخم کے ساتھ پانی میں رہنا اس کی شان نہیں ہے جیسے اگر کوئی خشکی کا جانور تیر کھا کر پانی میں گر جائے اور مر جائے تو حرام ہے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ وہ پانی کی وجہ سے مرا ہے۔

جس جانور کو تیر کا معراض لگے اس شکار کا حکم

قال وما اصابه المعراض بعرضه لم يوكل وان جرحه يوكل لقوله عليه السلام فيه ما اصاب بحده فكل وما اصاب بعرضه فلا تاكل ولانه لا بدمن الجرح ليتحقق معنى الذكاة على ما قدمناه

ترجمہ ...... قدوری نے فرمایا اور وہ شکار جس کو بے پھل کا تیر لگا اپنی ڈنڈی کے ساتھ نہیں کھایا جائیگا اور اگر اس کو زخمی کر دیا تو کھایا جائیگا نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے معراض کے سلسلہ میں جو شکار کہ اس کو تیر لگا اپنی دھار کے ساتھ تو اس کو کھا، اور جس کو لگا اپنی ڈنڈی کے ساتھ پس مت کھا اور اس لئے کہ زخم لگانا شرط ہے تا کہ ذکاۃ کے معنی متحقق ہو جائیں اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح ...... معراض بے پھل کا تیر یعنی سہم بلاریش جس کے دونوں کنارے باریک اور درمیانی حصہ موٹا ہو عرض ڈنڈی جو دھار کے علاوہ ہے مطلب یہ ہے کہ شکار کو تیر لگا اور مر گیا لیکن اس کو تیر کا وسط لگا جس کو ڈنڈی سے تعبیر کیا گیا ہے تو یہ پھوڑنا اور توڑنا ہوگا کاٹنا نہ ہوگا اس لئے یہ شکار حلال نہ ہوگا البتہ اگر تیر نے اس کو زخمی کر دیا ہو تو کھایا جائے گا مگر یہاں زخمی کرنے سے مراد پھوڑنا نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ اس تیر کی نوک ہے جو دھاردار ہے اگر وہ دھار شکار کو لگی اور اس کو زخمی کر کے مار ڈالا تو شکار حلال ہوگا اور اگر ڈنڈی نے زخمی کر دیا ہو تو حلال نہ ہوگا۔ (والبسط فی الشامی ص۳۰۴ ج۵)

اسی مضمون کو عدی بن حاتمؓ کی حدیث ثابت کرتی ہے حضرت ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ اگر تیر شکار کو دھار کی طرف سے لگا ہو تو کھاؤ

اور اگر تیر کی ڈنڈی لگی ہو تو مت کھاؤ اور ماقبل میں گذر چکا کہ ذکاۃ کے معنیٰ کا متحقق ہونا ضروری ہے لہذا زخم کرنا ضروری ہے اور یہاں بھی زخم سے مراد کسر نہیں ہے بلکہ جرح وقطع ہے جو دھار دار چیز ہی سے حاصل ہوسکتا ہے۔

بندوق سے شکار کئے ہوئے جانور کا حکم

قال ولا یوکل ما اصابه البندقة فمات بها لانها تدق وتکسر ولا تجرح فصار کالمعراض اذالم یخزق وکذلک ان رماه بحجر وکذلک ان جرحه قالوا تاویله اذا کان ثقیلا وبه حدة لاحتمال انه قتله بثقله وان کان الحجر خفیفاً وبه حدة یحل لتعین الموت بالجرح ولو کان الحجر خفیفا وجعله طویلا کالسهم وبه حدة فانه یحل لانه یقتله بجرحه

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور جس کو غلہ لگا وہ اس سے مر گیا تو نہیں کھایا جائے گا اسلئے کہ غلہ کوٹتا ہے اور توڑتا ہے اور زخم نہیں کرتا تو وہ بے پھل کے تیر کے مثل ہو گیا جبکہ وہ اندر نہ گھسے اور ایسے ہی (نہیں کھایا جائے گا) اگر شکار کو پتھر پھینک کر مارا اور ایسے ہی (نہیں کھایا جائیگا) اگر پتھر نے اس کو زخمی کر دیا ہو فقہاء نے فرمایا ہے اس کی تاویل یہ ہے کہ جب کہ پتھر بھاری ہو اور اس میں دھار ہو اس بات کے احتمال کی وجہ سے کہ پتھر نے شکار کو اپنے بوجھ کی وجہ سے مارا ہو اور اگر پتھر ہلکا ہو حالانکہ اس میں دھار ہو تو حلال ہے موت کے متعین ہونے کی وجہ سے زخم لگانے کی وجہ سے اور اگر پتھر ہلکا ہو حالانکہ اس کو مثل تیر کے لمبا بنا رکھا ہے اور اس میں دھار ہے پس شکار حلال ہے اس لئے کہ یہ پتھر شکار کو اپنی دھار سے مار ڈالے گا۔

تشریح...... غلہ جو غلیل میں چلتا ہے اور ایسے ہی چھرہ اور ایسے ہی بندوق کی گولی کاٹتی نہیں بلکہ پھاڑتی اور توڑتی ہے تو جب اس کی وجہ سے شکار مر گیا تو کھایا نہیں جائے گا اور یہ سب معراض کے درجہ میں ہیں پھر یہاں مصنفؒ نے چند جزئیات پیش فرمائی ہیں۔

۱۔ شکار کو پتھر مار کر مار ڈالا تو وہ حلال نہیں ہوگا اسی دلیل مذکور کی وجہ سے۔

۲۔ پتھر بھاری تھا اور اس میں دھار بھی ہے وہ شکار پر مارا اور شکار زخمی ہو گیا تو اب نہیں کھایا جائے گا کیونکہ اس میں ابھی یہ احتمال ہے کہ پتھر نے شکار کو اپنی دھار سے نہیں بلکہ بوجھ سے مارا ہے۔

۳۔ پتھر ہلکا سا ہو اور اس میں دھار ہو اور اس کے مارنے کی وجہ سے شکار مر گیا ہو تو شکار حلال ہے کیونکہ یہاں یہ بات متعین ہے کہ زخم کی وجہ سے موت واقع ہوئی ہے۔

۴۔ پتھر ہلکا سا ہے جس کو تیر کے مثل لمبا اور طویل کر رکھا ہے اور اس میں دھار ہے تو اس کا شکار بھی حلال ہوگا اس لئے کہ یہ پتھر شکار کو زخم کرنے کی وجہ سے مار یگا نہ کہ اپنے بوجھ کی وجہ سے۔

سنگ مرمر جو تیز دھار والا ہے شکار پر پھینکا اور اس نے شکار کا بدن نہیں کاٹا اور وہ شکار مر گیا تو وہ شکار کھایا جائے گا یا نہیں

ولو رماه بمروة حديدة ولم تبضع بضعا لا يحل لانه قتله دقاو كذا اذا رماه بها فا بان راسه اوقطع او داجه لان العروق تنقطع بثقل الحجر كما تنقطع بالقطع فوقع الشك اولعله مات قبل قطع الاوداج

ترجمہ...... اور اگر اس کو دھار دار سنگ مروہ کے ساتھ مارا اور اس نے کسی عضو کو نہیں کاٹا تو وہ حلال نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے شکار کو توڑ کر مارا ہے اور ایسے ہی (حلال نہیں ہے) جبکہ شکار کو سنگ مروہ سے مارا ہو پس اس کا سر جدا کر دیا یا اس کی رگیں (رگ گردن وحلقوم ومری) کاٹ دیں اس لئے کہ رگیں کٹ جاتی ہیں پتھر کے بوجھ سے جیسا کہ کٹ جاتی ہیں کاٹنے سے تو شک پیدا ہو گیا کہ شاید شکار مر گیا ہو رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی۔

تشریح...... مروہ ایک سخت قسم کا پتھر ہے جس کو صفوان بھی کہا جاتا ہے جو چھری کی طرح تیز ہوتا ہے جس سے جانور ذبح کر دیا جاتا ہے اسی کا واحد مروۃ ہے یہ بھی جزئیات ہیں چار پہلے گذر چکی ہیں۔

۵۔ سنگ مروہ جو دھار دار ہے وہ شکار پر پھینکا اور اس نے شکار کا بدن نہیں کاٹا اور وہ شکار مر گیا تو یوں سمجھا جائیگا کہ پتھر نے شکار کو کوٹ کر اور پھوڑ کر مارا ہے نہ کہ کاٹ کر لہذا یہ حلال نہ ہوگا۔

۶۔ یہی پتھر پھینکا جس سے شکار کا سر الگ ہو گیا یا اس کی رگیں کٹ گئیں اب بھی شکار حلال نہ ہوگا کیونکہ اس میں شک پیدا ہو گیا، اور وجہ شک یہ ہے کہ رگیں جس طرح کاٹنے سے کٹ جاتی ہیں اور جدا ہو جاتی ہیں اسی طرح پتھر کی چوٹ سے بھی الگ ہو جاتی ہیں نیز یہ بھی احتمال ہے کہ پتھر کی چوٹ کی وجہ سے شکار رگیں کٹنے سے پہلے ہی مر چکا ہو بہر حال شک کی وجہ سے اس کو کھانا حلال نہ ہوگا۔

شکار پر لاٹھی یا چھڑی پھینکی اور وہ مر گیا تو حرام ہے

ولو رماه بعصا او بعود حتى قتله لا يحل لانه يقتله ثقلا لا جرحا اللهم الا اذا كان له حدة يبضع بضعا فحينئذ لا بأس به لانه بمنزلة السيف والرمح

ترجمہ...... اور اگر شکار کو لاٹھی یا چھڑی ماری ہو یہاں تک کہ اس کو مار ڈالا تو وہ حلال نہ ہوگا اس لئے کہ یہ (لاٹھی اور چھڑی) شکار کو بوجھ سے مارتی ہے نہ کہ زخم کر کے مگر جبکہ اس کے دھار ہو کہ وہ بدن کاٹ دے تو اس وقت اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ وہ تلوار اور نیزے کے درجہ میں ہے۔

تشریح...... یہ بھی ایک جزئیہ ہے،

۷) اگر شکار پر لاٹھی یا چھڑی پھینکی جس سے وہ مر گیا تو وہ حلال نہیں ہے کیونکہ لاٹھی اور چھڑی کاٹتی نہیں ہے بلکہ اپنے بوجھ سے پھوڑتی ہیں ہاں اگر لاٹھی اور چھڑی میں ایسی دھار ہو جو بدن کو چیر سکتی ہے اور کاٹ سکتی ہے تو اب ان کو تلوار اور نیزے کے درجہ میں رکھا

جائے گا اور جانور حلال ہوگا۔

تنبیہ...... اللھم۔اس کلمہ کو استثناء سے پہلے اس وقت استعمال کرلیا جاتا ہے جبکہ مستثنیٰ عزیز و نادر ہو جس سے اس کی قدرت وشذوذ کی جانب اشارہ ہوتا ہے۔

قاعدہ کلیہ

والاصل فی هذه المسائل ان الموت اذا كان مضافا الى الجرح بيقين كان الصيد حلا لا واذا كان مضافا الى الثقل بيقين كان حراما وان وقع الشک ولا يدری مات بالجرح اوبالثقل كان حراما احتياطاً

ترجمہ...... اوران مسائل میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ موت جبکہ یقین کے ساتھ زخم کی جانب مضاف ہوتو شکار حلال ہوگا اور جبکہ یقین کے ساتھ بوجھ کی جانب مضاف ہوتو حرام ہوگا اور اگر شک ہو جائے اور یہ معلوم نہ ہو سکے کہ زخم کی وجہ سے مرا ہے یا بوجھ سے مرا ہوتو حرام اور اگر یہ معلوم نہ ہو سکا ہوتو بھی احتیاطاً حرام ہوگا۔

شکار کی طرف تلوار یا چھری پھینکی اور وہ شکار مر گیا تو حلال ہے یا حرام

وان رماه بسيف اوبسكين فاصابه بحده فجرحه حل وان اصابه بقفا السكين اوبمقبض السيف لا يحل لانه قتله دقا والحديد وغيره فيه سواء

ترجمہ...... اور اگر شکار پر تلوار یا چھری پھینکی ہو پس وہ شکار کو لگی اپنی دھار کی طرف سے پس اس کو زخمی کر دیا تو حلال ہے اور اگر اس کو لگی ہو چھری کی پشت کی طرف سے یا تلوار کا قبضہ تو حلال نہیں ہے اس لئے کہ ان سے (ان دونوں میں ہر ایک نے اس وقت) شکار کو ٹکمارا ہے اور لوہا اور غیر لوہا اس میں برابر ہے۔

تشریح...... یہ آٹھواں جزئیہ ہے شکار کو تلوار یا چھری پھینک کر ماری تو اگر دھار کی طرف سے لگ گئی اور جانور زخمی ہو کر مر گیا تب تو حلال ہے اور اگر تلوار کی پشت شکار کو لگی یا تلوار کا قبضہ لگا تو حلال نہیں ہے کیونکہ اس وقت شکار ان کے بوجھ سے مرا ہے اور یہ کاٹنا نہیں بلکہ توڑ و کوٹ ہے والحديد وغيره فيه سواءٌ. اور لوہا اور غیر لوہا اس میں برابر ہیں، یعنی شکار میں جرح وقطع شرط ہے خواہ لوہا ہو یا اور کچھ ہو لہذا اگر لوہے کی دھاردار چیز سے مارا مگر دھار سے زخم نہیں بلکہ چوٹ سے مر گیا تو حرام ہے جیسے یہاں مذکور ہے تو خلاصۂ کلام مدار لوہے پر نہیں بلکہ مقصد پر ہے اور وہ جرح وقطع ہے

شکار کو تیر مارا اس سے وہ زخمی ہو گیا اور پھر مر گیا تو حلال ہے یا حرام

ولو رماه فجرحه ومات بالجرح ان كان الجرح مدميا يحل بالاتفاق وان لم يكن مدميا فكذلک عند بعض المتاخرين سواء كانت الجراحة صغيرة او كبيرة لان الدم قد يحتبس بضيق المنفذ اوغلظ الدم وعند بعضهم يشترط الادماء لقوله عليه السلام ما انهر الدم وافرى الاوداج فكل شرط الانهار

ترجمہ...... اور اگر شکار کو تیر مارا پس اس کو زخمی کر دیا اور شکار زخم کی وجہ سے مر گیا اگر زخم خون آلود ہوتو بالاتفاق حلال ہے اور اگر خون آلود نہ

ہوتو بعض متأخرین کے نزدیک ایسے ہی ہے خواہ زخم چھوٹا ہو یا بڑا اس لئے کہ خون کبھی رک جاتا ہے منفذ کے تنگ ہونے کی وجہ سے یا خون کے گاڑھا ہونے کی وجہ سے اور بعض متأخرین کے نزدیک خون آلود ہونا شرط ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے جو خون بہادے اور رگوں کو کاٹ دے پس خون بہانے کی شرط لگائی ہے

تشریح..... یہ بھی ایک جزئیہ ہے جو نواں ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شکار کو تیر مارا جس سے وہ زخمی ہو کر مر گیا تو دیکھا جائے کہ زخم سے خون بہا ہے یا نہیں تو اگر زخم خون آلود ہو تو شکار بالا تفاق حلال ہے اور اگر زخم خون آلود نہ ہو تو اس میں دو گروہ ہیں۔

متأخرین کا ایک گروہ اس کو حلال کہتا ہے اور دوسرا گروہ اس کو حرام کہتا ہے پھر گروہ اول کہتا ہے زخم خواہ چھوٹا ہو یا بڑا بہر صورت حلال ہے اور یہ فریق کہتا ہے کہ کبھی راستہ کی تنگی یا خون کے گاڑھا ہونے کی وجہ سے کبھی خون رک جاتا ہے متأخرین کا دوسرا گروہ اس کو حرام کہتا ہے ان کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جو خون بہادے اور رگوں کو کاٹ دے اس کو کھاؤ تو یہاں حدیث میں صراحۃً خون بہانے کی شرط ہے۔

بعض متأخرین کا نقطہ نظر

وعند بعضهم ان كانت كبيرة حل بدون الادماء وانكانت صغيرة لا بد من الادماء ولو ذبح شاة ولم يسل منه الدم قيل لا تحل وقيل تحل ووجه القولين دخل فيما ذكرنا واذا اصاب السهم ظلف الصيد او قرنه فان ادماه حل والافلا وهٰذا يؤيد بعض ما ذكرناه

ترجمہ..... اور بعض متأخرین کے نزدیک اگر زخم بڑا ہو تو حلال ہے بغیر خون آلود ہوئے اور اگر چھوٹا ہو تو خون بہانا ضروری ہے اور اگر بکری ذبح کی اور اس سے خون نہیں بہا تو کہا گیا ہے کہ حلال نہیں ہے اور کہا گیا ہے کہ حلال ہے اور دونوں قولوں کی وجہ سے داخل ہے اس تقریر میں جو ہم بیان کر چکے ہیں، اور جبکہ شکار کے کھر یا اس کے سینگ کو لگا تو اگر وہ عضو خون آلود ہو گیا تو شکار حلال ہے ورنہ پس نہیں اور یہ بعض ان باتوں کا مؤید ہے جن کو ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح..... اس پہلے مسئلہ میں بعض متأخرین کی رائے یہ ہے کہ اگر زخم بڑا ہو تو بغیر خون آلود ہوئے حلال ہے اور اگر زخم چھوٹا ہو تو خون آلود ہونا شرط ہے بہر حال یہاں خون کا نہ نکلنا خون نہ ہونے کی وجہ سے ہے تو یہ مضر نہ ہوگا اگر کسی نے بکری ذبح کی اور اس میں سے خون نہیں نکلا تو ابوالقاسمؒ صفار اس کو حلال نہیں کہتے اور ابوبکرؒ الاسکاف اس کو حلال کہتے ہیں۔

اور ان دونوں کی وجہ ماقبل میں گذر چکی ہے یعنی خون آلود ہونا اور نہ ہونا۔

تیر شکار کے کھر یا سینگ پر لگا تو اگر کھُر یا سینگ خون آلود ہو گئے تو شکار حلال ہے ورنہ نہیں اور اس تقریر سے ابوالقاسم صفارؒ کی تائید ہوتی ہے۔

شکار کو تیر مارا جس سے شکار کے بدن کا کوئی ٹکڑا کٹ کر گر گیا وہ شکار حلال ہے یا حرام، اقوال فقہاء

قال واذا رمى صيدا فقطع عضوا منه اكل الصيد لما بيناه ولا يوكل العضو وقال الشافعي اكل ان مات الصيد منه لانه مبان بذكاة الاضطرار فيحل المبان والمبان منه كما اذا ابين الرأس بذكاة الاختيار بخلاف ما اذا لم يمت لانه ما ابين بالذكاة

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور جبکہ اس نے شکار کو تیر مارا پس اس نے اس کا کوئی عضو کاٹ دیا تو شکار کھایا جائے گا اس دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور عضو نہیں کھایا جائے گا اور شافعیؒ نے فرمایا کہ دونوں کھائے جائیں گے اگر اس قطع سے شکار مر گیا ہو اس لئے کہ یہ عضو ذکاۃِ اضطراری سے جدا کیا گیا ہے تو مبان (جس کو الگ کیا گیا ہے) اور مبان منہٗ (جس سے الگ کیا گیا) جبکہ شکار نہ مرا ہو اس لئے کہ وہ عضو ذکاۃ کے ذریعہ جدا نہیں کیا گیا ہے۔

تشریح...... اگر شکار کو تیر مارا جس سے شکار کے بدن کا کوئی ٹکڑا کٹ کر گر گیا تو اب کیا حکم ہے؟

تو فرمایا کہ شکار تو بالاتفاق حلال ہے کیونکہ جب عضو کٹ گیا تو جرح جو حلت کی شرط تھی پایا گیا لہٰذا شکار حلال ہو گیا، اب رہا مسئلہ اس ٹکڑے کا جو کٹ کر گرا ہے تو اس میں اختلاف ہے حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کو کھانا حرام ہے اور امام شافعیؒ کے مذہب میں تفصیل ہے کہ اگر شکار اس کے بعد زندہ ہو اور نہ مرے تو حلال نہیں ہے اور اگر مر جائے تو وہ عضو حلال ہے جیسے شکار حلال ہے اول کو مبان اور ثانی کو مبان منہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

امام شافعیؒ دلیل میں فرماتے ہیں کہ اگر ذکاۃِ اختیاری میں سر الگ ہو جائے تو حنفیہ کے نزدیک بھی دونوں کو کھانا حلال ہے کیونکہ ذکاۃِ اختیاری میں کبھی ایسا ہو جاتا ہے اسی طرح ذکاۃِ اضطراری میں کبھی ایسا ہو جاتا ہے کہ کوئی عضو جدا ہو جائے تو یہ بھی حلال ہو گا لیکن شرط وہی ہے کہ جانور مر گیا ہو اور جب شکار مرا نہ ہو تو ذکاۃ نہیں ہوئی اس لئے عضو نہیں کھایا جائے گا۔

تنبیہ-۱...... اگر عضو کٹنے کے بعد جانور کا زندہ رہنا ممکن نہ ہو تو عضو بھی کھایا جائے گا اور سر کے علاوہ باقی اعضاء میں زندہ رہنا ممکن ہے، شامی ص ۳۰۵ ج ۵

تنبیہ-۲...... شکار کا عضو کٹا لیکن وہ ابھی کھال میں الجھا ہوا ہے جدا نہیں ہوا تو اگر وہ ایسا ہو جس کے **بھرنے اور جڑنے کا امکان** ہو تو عضو کھایا جائے گا ورنہ نہیں، سکب الانہر ص ۵۱۱ ج ۲

احناف کی دلیل

ولنا قوله عليه السلام ما ابين من الحی فهو ميت ذكر الحی مطلقا فينصرف الى الحی حقيقة وحكما العضو المبان بهذه الصفة لان المبان منه حی حقيقة لقيام الحيوة فيه و كذا حكما لانه تتوهم سلامته بعد هذه الجراحة ولهذا اعتبره الشرع حتى لو وقع فى الماء وفيه بهذه الصفة يحرم

ترجمہ...... اور ہماری دلیل فرمان نبی کریم ﷺ ہے جو عضو حی سے الگ کر لیا گیا ہو پس وہ میت ہے نبی علیہ السلام نے مطلقاً حی کا ذکر کیا ہے تو یہ مطلق منصرف ہو گا ایسے حی کی جانب جو حی ہو حقیقتاً اور حکماً اور جو عضو کہ جدا کیا گیا ہے وہ اسی صفت پر ہے اس لئے کہ مبان عنہ حقیقتاً زندہ ہے اس میں حیات کے موجود ہونے کی وجہ سے اور ایسے ہی حکماً (زندہ ہے) اس لئے کہ اس زخم کے بعد شکار کی سلامتی کا توہم ہے اور اسی وجہ سے شریعت نے اس حیات کا اعتبار کیا ہے یہاں تک کہ اگر وہ شکار پانی میں گر جائے اور اس میں اس صفت کی حیات ہو تو وہ حرام ہو گا۔

تشریح...... یہ ہماری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ المطلق اذا اطلق يراد به الفرد الكامل اور حیّ کا فرد کامل ہے

کہ اس میں حقیقتاً اور حکماً حیوۃ ہو، جس شکار سے عضو الگ ہوا ہے تو بوقت علیحدگی اس میں حقیقی حیات موجود ہے یہ حقیقی حیات ہے اور اس عضو کے الگ ہونے کے بعد اگر یہ زندہ رہ سکتا ہو تو یہ اس کی حکمی حیات ہے جب یہ تقریر ذہن نشین ہوگئی تو اب دلیل سمجھئے حدیث میں آیا ہے کہ ماابین من الحی فھو میت جو عضو حی کے بدن سے جدا کیا گیا ہو اور کاٹا گیا ہو وہ میت ہے اور میت حرام ہے۔

تو حضرت ﷺ نے یہاں مطلق حی (زندہ) ارشاد فرمایا ہے تو اس سے فرد کامل مراد ہوگا اور فرد کامل وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ شکار میں فی الحال حیات ہے اور آئندہ زندہ رہ سکتا ہے اول حقیقی اور ثانی حکمی ہے۔تو جب زندہ کے بدن

کا ٹکڑا حرام ہے تو یہ عضو بھی حرام ہوگا کیونکہ

مبان منہ ابھی زندہ ہے اور آئندہ اس کی زندگی محتمل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر اس کی محتمل ہو اور وہ ایسی حالت میں پانی میں گر جائے تو وہ حرام ہوگا اور یوں کہا جائے گا کہ پانی نے اس کو ہلاک کر دیا ہے تو معلوم ہوا کہ شریعت نے ایسی حیات کا اعتبار کیا اور ابھی اسکو حی شمار کیا ہے اور حی کا عضو بنص حدیث حرام ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل اور اس کا جواب

وقوله ابين بالذكاة قلنا وقوعه لم تقع ذكاة لبقاء الروح في الباقي وعند زواله لا تظهر في المبان بعدم الحيوة فيه ولا تبعية لزوالها بالانفصال فصار هٰذا الحرف هو الاصل ان المبان من الحي حقيقة وحكما لا يحل والمبان من الحي صورة لا حكما يحل

ترجمہ...... اور شافعیؒ کا قول کہ اس کو ذکاۃ سے جدا کیا گیا ہے تو ہم جواب دیں گے کہ اس کے وقوع کے وقت وہ ذکاۃ واقع نہیں ہوئی باقی شکار میں روح کے باقی رہنے کی وجہ سے اور روح کے زوال کے وقت ذکاۃ مبان میں ظاہر نہ ہوگی اس میں حیات نہ ہونے کی وجہ سے اور تابع کرنا نہیں ہوسکتا تبعیت کے زائل ہو جانے کی وجہ سے جدا ہونے کی وجہ سے پس یہی نکتہ قاعدۂ کلیہ ٹھہرا کہ جو ٹکڑا جدا کیا گیا ہو ایسے حی سے جو حقیقتاً اور حکماً حی ہو تو حلال نہ ہوگا اور جو جدا کیا گیا ہو ایسے حی سے جو صورۃً حی ہو نہ کہ حکماً تو وہ حلال ہے۔

تشریح...... امام شافعیؒ نے اپنے استدلال میں فرمایا تھا لانہ مبان بذکاۃ الاضطرار کہ یہ عضو ذکاۃ اضطراری کی وجہ سے جدا ہوا ہے تو حلال ہونا چاہیے۔ان کے اسی استدلال کو مخفف کر کے کہا ہے کہ ان کا قول ابین بالذکاۃ۔

بہر حال یہ امام شافعیؒ کا استدلال تھا یہ ذکاۃ کا اثر ہے تو حضرت مصنفؒ نے جواب دیا کہ حضرت امام شافعیؒ صاحب! جب ابھی شکار میں روح باقی ہے اور وہ زندہ ہے تو آپ اس کو ابھی ذکاۃ کیسے کہہ سکتے ہیں کیونکہ جب یہ عضو جدا ہوا ہے تو شکار زندہ ہے اور اس میں روح باقی ہے۔

سوال...... امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ابھی تو زندہ ہے لیکن جب وہ شکار مرے گا تو ذکات متحقق ہوگئی؟

جواب...... جب وہ عضو الگ ہو گیا اور اس میں نہ حیات ہے نہ روح تو شکار کے روح نکلنے کی وجہ سے ذکاۃ شکار میں پائی جائے گی کہ عضو

میں کیونکہ ذکاۃ کی حقیقت زخم سے روح کا نکلنا ہے اور یہاں تو اس عضو میں سرے سے روح ہے ہی نہیں
سوال...... امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہاں بات آپ کی صحیح ہے مگر شکار متبوع ہے اور عضو اس کے تابع ہے اور متبوع کا حکم تابع کے لئے ثابت ہوا کرتا ہے لہذا متبوع کی ذکاۃ تابع یعنی عضو کی بھی ذکاۃ ہوگی؟
جواب...... حضرت متبوع اور تابع کی بات تو جب درست ہوتی جبکہ عضو جدا نہ ہوتا اور جب وہ جدا ہو گیا تو تبعیت ہی زائل ہو گئی۔
پس اس تقریر سے ایک جنرل پوائنٹ نکلا اور وہی اس باب کا قاعدہ کلیہ ہے کہ جو عضو ایسے شکار سے الگ ہو جو حقیقۃً اور حکماً زندہ ہو تو وہ حرام ہوگا (کما مر)
اور اگر ایسے شکار سے جدا ہو جو حقیقۃً زندہ ہو اور حکماً زندہ نہ ہو جبکہ مردہ ہو تو وہ حلال ہوگا اب ضرورت ہے کہ اس کی مثال سامنے آئے تو مصنفؒ اس کی مثال پیش فرماتے ہیں۔

مذکورہ مسئلہ کی نظیر

وذلک بان يبقى في المبان منه حيوة بقدر ما يكون في المذبوح فانه حيٰوة صورة لا حكما ولهٰذا لو وقع في الماء وبه هذا القدر من الحيوة او تردى من جبل اوسطح لا يحرم فتخرج عليه المسائل

ترجمہ...... اور یہ اس طریقہ پر کہ مبان منہ میں اتنی حیات باقی رہے جتنی مذبوح میں رہتی ہے تو یہ صورۃ حیٰوۃ ہے نہ کہ حکماً اور اسی وجہ سے اگر وہ پانی میں گر جائے اور اس میں اس قدر حیات ہو یا پہاڑ یا چھت سے لڑھک جائے تو وہ حرام نہ ہوگا پس اسی قانون کلی پر مسائل کی تخریج ہوئی ہے
تشریح...... یہ سابق میں بیان فرمودہ جنرل پوائنٹ کی مثال ہے کہ وہ شکار جس کا عضو کٹا ہے اگر اس میں اتنی حیات ہو جتنی مذبوح میں ہوتی ہے تو یہ فقط صورۃً حیات ہے حکماً نہیں ہے لہٰذا اگر وہ پانی میں گر جائے تو حرام نہ ہوگا کیونکہ مرنا پانی کی وجہ سے نہیں بلکہ زخم کی وجہ سے ہے اسی طرح اگر وہ اس حال میں پہاڑ وغیرہ میں گرے اور لڑھکے تو بھی حرام نہ ہوگا اس لئے کہ اس کا مرنا زخم کی وجہ سے ہے نہ کہ لڑھکنے کی وجہ سے اب مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ ایسا قاعدہ کلیہ ہے جس پر بہت سارے مسائل متفرع ہوتے ہیں اب کچھ جزئیات متفرع بیان کی جائیں گی۔

قاعدہ مذکورہ پر متفرع ہونے والی جزئیات

فنقول اذا قطع يدا اورجلا او فخذا اوثلثه مما يلي القوائم او اقل من نصف الرأس يحرم المبان ويحل المبان منه لانه يتوهم بقاء الحيٰوة في الباقي ولو قده بنصفين اوقطعة اثلاثا والا كثر مما يلي العجز او قطع نصف رأسه او اكثر منه يحل المبان والمبان منه لان المبان منه حي صورة لا حكما اذ لا يتوهم بقاء الحيٰوة بعد هٰذا الجرح

ترجمہ...... تو ہم کہیں گے جبکہ کاٹ دیا ہاتھ یا پیر یا ران یا شکار کا ثلث جو ہاتھ پاؤں سے متصل ہے یا آدھے سر سے کم تو مبان حرام ہے اور مبان منہ

حلال ہے اس لئے کہ باقی میں حیوٰۃ کے باقی رہنے کا توہم ہے اور اگر اس کے دو ٹکڑے کر دیئے یا تین ٹکڑے کر دیئے اور جو حصہ نیچے کے دھڑ سے متصل ہے وہ اگر کاٹ دیا یا اس کا آدھا سر یا اس میں اکثر کاٹ دیا تو مبان اور مبان منہ دونوں حلال ہیں اس لئے کہ مبان منہ صورۃً زندہ ہے نہ کہ حکماً اس لئے کہ اس زخم کے بعد حیات کے باقی رہنے کا توھم نہیں ہے۔

تشریح...... یہ قاعدۂ مذکورہ پر متفرع ہونے والی جزئیات ہیں پہلی تمام امثلہ میں شکار کے زندہ رہنے کا توھم تھا اسلئے شکار کو حلال اور عضو کو حرام قرار دیا اور دوسری تمام امثلہ میں اس کو توہم نہیں ہے کہ وہ زندہ رہ سکے تو یہاں دونوں کو حلال قرار دیا باقی تفصیل ترجمہ سے ظاہر ہے۔

مچھلی کا کٹا ہوا جز بھی حلال ہے

والحديث وان تناول السمک وما ابين منه فهو ميت الا ان ميتته حلال بالحديث الذی رويناه

ترجمہ...... اور حدیث مذکور اگرچہ مچھلی کو شامل ہے اور جو مچھلی سے جدا کیا جائے پس وہ مردہ ہے مگر مچھلی کا میتہ حلال ہے اس حدیث کی وجہ سے کہ ہم روایت کر چکے ہیں۔

تشریح...... حدیث میں جو آیا ہے ماابين من الحی فهو ميت مچھلی کے لئے بھی عام ہے لہذا مچھلی سے جو عضو الگ کر لیا جائے وہ بھی میت ہوگا لیکن کیا کیا جائے کہ وہ میت ہونے کے باوجود بھی حلال ہوگا اس لئے کہ ماقبل میں حدیث گذر چکی ہے کہ اس کا میتہ حلال ہے اس لئے یہ حکم یہاں جاری نہ ہوگا۔

بکری کی گردن پر مارا اور سر الگ ہو گیا تو یہ بکری حلال ہے

ولو ضرب عنق شاة فابان راسها يحل لقطع الا وداج ويكره هٰذا الصنيع لا بلاغه النخاع وان ضربه من قبل القفا ان مات قبل قطع الاوداج لا يحل وان لم يمت حتى قطع الاوداج حل

ترجمہ...... اور اگر کسی نے بکری کی گردن پر مارا پس اس کا سر الگ کر دیا تو حلال ہے رگوں کے کٹنے کی وجہ سے اور یہ طریقہ مکروہ ہے اس کے نخاع تک پہنچا دینے کی کی وجہ سے اور اگر اس کو گدی کی طرف سے مارا تو اگر وہ رگیں کٹنے سے پہلے مر جائے تو حلال نہیں ہے اور اگر نہ مرے یہاں تک کہ رگیں کٹ جائیں تو حلال ہے۔

تشریح...... اگر بکری کی گردن ماری اور سر الگ کر دیا تو یہ طریقہ مکروہ ہے اور بکری حلال ہے حلت کی وجہ ذبح کی رگوں کا کٹ جانا ہے اور کراہت کی نخاع تک پہنچانا ہے جس کا بیان کتاب الذبائح میں گذر چکا ہے اور اگر گدی کے پیچھے سے گردن ماری تو اگر رگیں کٹنے سے پہلے وہ مر جائے تو وہ حلال نہیں ہے اور اگر رگیں کٹنے تک وہ زندہ رہے تو حلال ہے۔

شکار کے بدن کا وہ حصہ جو الگ نہیں ہوا اور کٹ گیا اگر اس کے جڑ جانے کا توہم ہو تو وہ حلال ہے

ولو ضرب صيدا فقطع يدا اورجلا ولم يبنه ان كان يتوهم الالتيام والاندمال فاذا مات حل اكله لانه بمنزلة سائر اجزائه وان كان لا يتوهم بان بقی متعلقا بجلده حل ما سواه لوجودا لا بانة معنى والعبرة للمعانی

ترجمہ...... اور اگر اس نے شکار کو مارا پس ہاتھ یا پیر کاٹ دیا اور اس کو جدا نہیں کیا تو اگر توہم مل جانے اور درست ہو جانے کا ہو پس جب وہ

شکار مر جائے تو اس کا کھانا حلال ہے اس لئے کہ یہ اس کے تمام اجزاء کے درجہ میں ہے اور اگر اس کا توہم نہ ہو اس طریقہ پر کہ وہ لٹکا باقی رہ گیا اس کی کھال سے تو اس عضو کے علاوہ حلال ہے معنیٰ جدائیگی کے پائے جانے کی وجہ سے اور اعتبار معانی کا ہوتا ہے۔

تشریح ...... شکار کے بدن کا جو حصہ الگ نہیں ہوا اور کٹ گیا تو اگر اس کے بھر جانے کا توہم ہو تو وہ باقی دیگر اجزاء کے حکم میں ہے شکار کے مرنے کے بعد یہ عضو اور شکار حلال ہے اور اگر وہ ویسے ہی کھال میں لٹکا رہ گیا ہے اور اس کے بھرنے کا توہم نہ ہو تو اس کو الگ شمار کیا جائے گا اور اس کا کھانا حلال نہ ہوگا البتہ شکار حلال ہوگا جب عضو ابھی متصل ہے تو آپ نے منفصل کیسے مان لیا؟

جواب ...... معنیٰ منفصل ہی ہے کما ظاہراً اور معانی ہی کا اعتبار ہوا کرتا ہے۔

مجوسی، مرتد اور وثنی کے شکار کا حکم

قال ولا یوکل صید المجوسی والمرتد والوثنی لانهم لیسوا من اهل الذکاة علی ما بیناه فی الذبائح ولا بدمنها فی اباحة الصید بخلاف النصرانی والیهودی لانهما من اهل الذکاة اختیارا فکذا اضطرارا

ترجمہ ...... قدوری نے فرمایا اور مجوسی اور بت پرست کا شکار نہیں کھایا جائے گا اس لئے کہ یہ دونوں ذکاۃ کے اہل نہیں ہیں اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم کتاب الذبائح میں بیان کر چکے ہیں اور اس لئے کہ شکار کی اباحت کیلئے ذکاۃ ہونا ضروری ہے بخلاف نصرانی اور یہودی کے اس لئے کہ وہ دونوں ذکاۃِ ختیاری کے اہل ہیں پس ایسے ہی ذکاۃِ اضطراری کے (اہل ہوں گے)۔

تشریح ...... شکار میں ذکاۃ اضطراری ایسی ہے جیسے غیر شکار میں ذکاۃ اختیاری تو جو ذکاۃ اختیاری کا اہل نہ ہوگا وہ شکار کرنے کا بھی اہل نہ ہوگا اور جو ذکاۃ اختیاری کا اہل ہوگا تو وہ ذکاۃ اضطراری اور شکار کرنے کا اہل ہوگا اور نصرانی و یہودی کا ذبیحہ حلال ہوگا۔

تنبیہ ...... جو بچہ یہودی اور مجوسی سے پیدا ہوا ہے اس کا ذبیحہ اور اس کا مارا ہوا شکار حلال ہے اس لئے کہ بچہ کو یہودی شمار کیا جائے گا کیونکہ بچہ والدین میں سے جس کا دین بہتر ہو اس کے دین کے تابع ہوا کرتا ہے۔

ایک شخص نے شکار کو تیر مارا اور اس شکار میں اپنے کو بچانے کی قوت موجود ہے اور وہ اپنے کو بچا سکتا ہے کہ دوسرے شخص نے تیر مارا اور اس کو ہلاک کر دیا یہ حلال ہے یا نہیں؟ اس کا مالک کون ہے؟

قال ومن رمی صیدا فاصابه ولم یثخنه ولم یخرجه عن حیز الامتناع فرماه اخر فقتله فهو للثانی یوکل لانه هو الاخذ وقد قال علیه السلام الصید لمن اخذ

ترجمہ ...... قدوری نے فرمایا اور جس نے شکار کو تیر مارا پس وہ اسکو لگا اور اس کو سخت زخمی نہیں کیا اور اس کو حیز امتناع سے خارج نہیں کیا پس دوسرے شخص نے اس کو تیر مارا پس اس کو مار ڈالا تو شکار دوسرے کا ہوگا اور کھایا جائے گا اس لئے کہ دوسرا ہی اس کو پکڑنے والا ہے اور نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ شکار اس کے لئے ہوتا ہے جو اس کو گرفتار کرے۔

تشریح ...... ایک شخص نے شکار کو تیر مارا اور وہ لگا لیکن وحشی جانور میں اپنے کو بچانے کی جو قوت ہوتی ہے وہ اس میں موجود ہے کہ وہ اپنے کو بچا سکتا ہے کہ دوسرے شخص نے اس کو تیر مارا اور اسکو ہلاک کر دیا اب یہاں دو سوال کھڑے ہو گئے

۱- یہ حلال ہے یا نہیں

۲- اس کا مالک کون ہوگا

تو جواب دیا کہ شکار حلال ہے اس لئے کہ وہ ابھی صید ہونے سے خارج نہیں ہوا تھا اس سے پہلے ہی دوسرے نے اس کو تیر مار دیا تو تیر شکار کو لگا جہاں ذکاۃ اضطراری کافی ہوتی ہے اور اس کا مالک دوسرا شخص ہے کیونکہ پکڑنے والا اور اس پر قبضہ کرنے والا دوسرا ہی شخص ہے اور حدیث میں ہے کہ شکار اسی کا ہوتا ہے جو اس کو پکڑے اور پکڑنے والا دوسرا ہے حدیثِ مذکور غریب ہے جس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

تنبیہ......علامہ زیلعیؒ نے بحوالۂ کتاب التذکرہ لابی عبد اللہ محمد بن حمدون نقل کیا ہے کہ فضل بن ربیع نے ہارون رشید کے سامنے واقعہ بیان کیا کہ میری تین باندیاں ہیں ایک مکی دوسری مدنی تیسری عراقی مدنی باندی نے میراذکر پکڑ لیا جب وہ بیدار ہوگیا تو اس پر مکی باندی قابض ہوگئی تو مدنی باندی بولی کہ یہ زیادتی کیسی؟

کیا تجھے یہ حدیث معلوم نہیں من احیا ارضاً میتۃً فھی لہٗ۔ یعنی اس پر میرا حق ہے تو مکی باندی بولی کیا تجھے یہ حدیث معلوم نہیں ان سفیان حدثنا عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال الصید لمن اخذہٗ لا لمن اثارہٗ۔ لہٰذا اب میرا قبضہ ہے میرا حق ہے پھر عراقی باندی نے ان دونوں کو ہٹا کر اس پر خود قبضہ کر لیا اور کہنے لگی یہ میرا ہے اور میرا قبضہ ہے یہاں تک کہ تم دونوں اتفاق کرو نصب الرایہ ص ۳۱۸ ج ۴ ابن حجرؒ نے درایہ میں اس حکایت کو موضوع قرار دیا ہے۔

پہلے تیر نے اس شکار کو سخت زخمی کر کے حیز امتناع سے نکال دیا پھر دوسرے شخص نے تیر مار کر ہلاک کر دیا یہ حلال ہے یا نہیں اور اس کا کون مالک ہے؟

وان کان الاول ثخنہ فرماہ الثانی فقتلہ فھو للاول ولم یوکل لاحتمال الموت بالثانی وھو لیس بذکاۃ للقدرۃ علی ذکاۃ الاختیار بخلاف الوجہ الاول وھٰذا اذا کان الرمی الاول بحال ینجو منہ الصید لانہ حینئذ یکون الموت مضافا الی الرمی الثانی اما اذا کان الاول بحال لا یسلم منہ الصید بان لا یبقی فیہ من الحیوۃ الا بقدر ما یبقی فی المذبوح کما اذا بان راسہ یحل لان الموت لا یضاف الی الرمی الثانی لان وجودہ وعدمہ بمنزلۃ

ترجمہ......اور اگر پہلے نے اس کو سخت زخمی کر دیا پس دوسرے نے اس کو تیر مارا پس اس کو مار ڈالا تو شکار پہلے کا ہے اور کھایا نہیں جائے گا دوسرے تیر سے موت کے احتمال کی وجہ سے اور یہ ذکاۃ نہیں ہے ذکاۃِ اختیاری پر قدرت کی وجہ سے بخلاف پہلی صورت کے اور یہ جب ہے جبکہ پہلا تیر پھینکنا ایسی حالت پر ہو کہ جس سے شکار بچ سکے گا اس لئے کہ اس وقت موت دوسرے تیر پھینکنے کی طرف منسوب ہوگی بہر حال جبکہ اول ایسی حالت پر ہو کہ جس سے شکار صحیح سالم رہ سکے اس طریقہ پر کہ اس میں اتنی حیات باقی ہو جتنی مذبوح میں باقی ہوتی ہے جیسے اس کا سر جدا کر دیا ہو تو حلال ہے اس لئے کہ موت دوسرے تیر پھینکنے کی جانب منسوب نہ ہوگی اس لئے کہ ثانی کا وجود اور عدم ایک درجہ

میں ہے۔

تشریح..... اگر پہلے تیر نے اس کو سخت مجروح کر کے حیز امتناع سے خارج کر دیا ہو پھر دوسرے شخص نے تیر مار کر اس کو ہلاک کر دیا ہو تو اب کیا حکم ہے؟ تو فرمایا کہ یہاں تین حکم ہیں (۱) شکار پہلے شخص کی ملکیت قرار پائے گا (۲) یہ شکار کھایا نہیں جائے گا (۳) دوسرا اس کی قیمت کا ضامن ہوگا (اس کی تفصیل اگلے مسئلہ میں آ رہی ہے) پہلے شخص کی ملکیت اس وجہ سے ہوگی کہ اس نے اس کو حیز امتناع سے خارج کیا ہے اور کھایا اس لئے نہیں جائے گا کہ اس میں احتمال ہے کہ دوسرے تیر سے مرا ہو اور دوسرے تیر سے مرنا ذکاۃ نہیں ہے کیونکہ پہلے تیر سے جب شکار صیدیت سے خارج ہو گیا تو اس کو ذبح کرنا لازم ہو گیا اور ذبح پر قدرت موجود ہے کہ دوسرے نے اس حال میں اس کو تیر مار دیا کہ اب وہ شکار نہیں ہے تو حرام ہو گیا پہلی صورت میں وہ شکار ہونے سے خارج نہیں ہوا تھا اس لئے دوسرا تیر ذکاۃ اضطراری ہو گیا یہ دونوں مسئلوں میں وجہ فرق ہے لیکن کھانے کی حرمت اس وقت ہے جبکہ پہلا تیر اس طرح لگا ہے کہ شکار بچ سکتا ہے اور زندہ رہ سکتا ہے تو اسی وقت اس کی موت کو دوسرے تیر کی جانب منسوب کیا جائے گا۔

اور اگر پہلا تیر اس طرح لگ گیا ہو کہ شکار بچ نہ سکے اور اس میں صرف اتنی حیات باقی رہ گئی ہو جتنی مذبوح میں ہوتی ہے مثلاً پہلے تیر نے اس کا سر الگ کر دیا ہو اور اسی وقت دوسرے نے تیر مارا ہو تو اب وہ حلال ہے اس لئے کہ یہاں موت دوسرے تیر کی جانب منسوب نہیں ہے بلکہ دوسرا تیر تو یہاں عدم کے درجہ میں ہے یعنی اس کا وجود و عدم برابر ہے۔

اگر پہلے تیر کی یہ پوزیشن ہے کہ بچ نہ سکتا ہو لیکن مذبوح کی حیات سے اس میں زیادہ حیات ہے تو آیا یہ جانور حلال ہے یا حرام

و ان كان الرمى الاول بحال لا يعيش منه الصيد الا انه يبقى فيه من الحيوة اكثر مما يكون بعد الذبح بان كان يعيش يوما او دونه فعلى قول ابى يوسف لا يحرم بالرمى الثانى لان هذا القدر من الحيوة لا عبرة بها عنده وعند محمد يحرم لان هذا القدر من الحيوة معتبر عنده على ما عرف من مذهبه فصار الجواب فيه والجواب فيما اذا كان الاول بحال يسلم منه الصيد سواء ولا يحل

ترجمہ..... اور اگر پہلا تیر پھینکنا ایسے حال پر ہو کہ جس کی وجہ سے شکار زندہ نہیں رہے گا مگر اس میں مذبوح کی حیات سے زیادہ باقی ہے اس طریقہ پر کہ وہ ایک یا دو دن زندہ رہ سکے گا تو ابو یوسفؒ کے قول پر دوسرے تیر پھینکنے کی وجہ سے وہ حرام نہ ہوگا، اس لئے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک حیات کی مقدار کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور محمدؒ کے نزدیک حرام ہوگا اس لئے کہ حیات کی اتنی مقدار محمدؒ کے نزدیک معتبر ہے جیسا کہ یہ ان کا مذہب معروف ہے تو ہوگا جواب اس میں اور جواب اس صورت میں جبکہ پہلا تیر اس حال پر ہو کہ اس سے شکار بچ سکتا ہے برابر اور شکار حلال نہ ہوگا۔

تشریح..... اگر پہلے تیر کے بعد شکار کی پوزیشن یہ ہو کہ وہ بچ تو نہیں سکتا لیکن اس میں مذبوح کی حیات سے زیادہ حیات ہے یعنی ایک یا دو دن زندہ رہ سکتا ہے، تو امام ابو یوسفؒ اس قدر حیات کا اعتبار نہیں کرتے اور دوسرے تیر کو لغو قرار دیں گے اور شکار حلال ہوگا اور دوسرا تیر اس کو حرام نہیں کریگا لیکن ماقبل میں امام محمدؒ کا مذہب گذر چکا ہے کہ ان کے نزدیک اتنی حیات کی مقدار بھی معتبر ہے لہٰذا ان کے نزدیک شکار حرام ہوگا۔

تو امام محمدؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں اور اس مسئلہ میں جہاں یہ توہم ہو کہ شکار بچ سکتا ہے اور کوئی دوسرا تیر مار کر اس کو ہلاک کر دے، ایک

ہی حکم ہے یعنی ان کے نزدیک ان دونوں مسئلوں میں ایک ہی جواب ہے کہ شکار حرام ہے۔

تیر لگنے سے شکار کی کیفیت مذبوح کی حیات سے زیادہ نہیں اتنے میں دوسرے آدمی نے تیر مار کر شکار کو حرام کر دیا دوسرا شخص پہلے شکاری کے لئے ضامن ہوگا، وجہ ضمان

قال والثانی ضامن لقیمته للاول غیر ما نقصته جراحته لانه بالرمی اتلف صیدا مملوکا له لانه ملکه بالرمی المثخن وهو منقوص بجراحته وقیمة المتلف تعتبر یوم الاتلاف

ترجمہ ...... قدوری نے فرمایا اور دوسرا ضامن ہے شکار کی قیمت کا اول کیلئے علاوہ اس کے جو شکار کو نقصان پہنچایا ہے اول کے زخم نے اس لئے کہ دوسرے نے تیر پھینک کر اول کے مملوک شکار کو ضائع کر دیا اس لئے کہ اول اس کا مالک ہو گیا رمی مثخن کی وجہ سے اور شکار ناقص ہو گیا ہے اول کے زخم کی وجہ سے اور متلف کی قیمت اتلاف کے دن کی معتبر ہوگی۔

تشریح ...... یہ صورت مذکورہ کا تیسرا حکم ہے کہ دوسرا شخص جس نے شکار کو تیر مار کر اس کو حرام کر دیا وہ پہلے شخص کو اس شکار کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ شکار اول کا مملوک ہو چکا تھا جبکہ اس نے شکار کو ایسا تیر مار دیا تھا کہ وہ حیز امتناع سے خارج ہو گیا لیکن دوسرے شخص پر شکاری کی پوری قیمت واجب نہ ہوگی بلکہ پہلا زخم لگنے کی وجہ سے جو اس کی قیمت گھٹتی ہے اس نقصان کو نکال کر باقی قیمت واجب ہوگی، مثلاً زخم لگنے سے پہلے اس کی قیمت پانچ روپیہ تھی اور زخمی ہونے کی وجہ سے اس کی قیمت چار روپیہ رہ گئی تو یہی چار روپے واجب ہوں گے۔ پھر یہ سوال باقی رہ گیا کہ اتلاف کے دن شکار کی قیمت پانچ روپیہ تھی اور ادائیگی کے دن چھ روپیہ ہے تو کونسی قیمت کا اعتبار ہوگا تو فرمایا کہ اتلاف کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

پہلے تیر کے لگنے سے زندہ رہنے کا امکان تھا دوسرے پر کتنا ضمان آئے گا

قال رضی الله عنه تاویله اذا علم ان القتل حصل بالثانی بان کان الاول بحال یجوز ان یسلم الصید منه والثانی بحال لا یسلم الصید منه لیکون القتل کله مضافا الی الثانی وقد قتل حیوانا مملوکا للاول منقوصا بالجراحة فلا یضمنه کملا کما اذا قتل عبدا مریضا

ترجمہ ...... حضرت مصنفؒ نے فرمایا اس کی تاویل یہ ہے کہ جب معلوم ہو کہ قتل دوسرے تیر سے حاصل ہوا ہے اس طریقہ پر کہ پہلا تیر اس حال پر ہو کہ جس سے شکار کا بچ جانا ممکن ہو اور دوسرا تیر اس حال پر ہو کہ جس سے شکار نہ بچ سکے تا کہ قتل پورا کا پورا دوسرے کی جانب منسوب ہو حالانکہ دوسرے نے ایسا حیوان قتل کیا ہے جو پہلے کا مملوک جو زخم کی وجہ سے ناقص ہو گیا ہے تو وہ پورے شکار کا ضامن نہ ہوگا جیسے جبکہ قتل کیا ہو مریض غلام کو۔

تشریح ...... صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جو مطلق حکم مذکور ہوا ہے یہ اس وقت ہے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ شکار دوسرے تیر سے مرا ہے ورنہ پہلے تیر کے زخم سے اس کے زندہ رہنے کا امکان تھا تو اب دوسرے پر ضمان واجب ہوگا لیکن پورا ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ زخم اول کے نقصان کے بقدر گھٹا کر باقی قیمت کا ضمان واجب ہوگا جیسے اگر کسی نے کسی کے مریض غلام کو قتل کر دیا تو حالت مرض کی قیمت کا ضمان واجب ہوگا اور جیسے کسی کی مجروح بکری مار ڈالی تو تندرست بکری کا ضمان واجب نہ ہوگا پھر یہ ضمان اس وقت ہے جبکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ زخم اول قاتل نہیں تھا چونکہ اب زخم دوم حرمت کا سبب بنے گا ضمان واجب ہوگا۔

اوراگر پہلے زخم کے بعد اس کی حیٰوۃ کا توہم نہ ہوتو اب شکار حلال ہے تو دوسرے پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں اول کا کوئی نقصان نہیں ہوا اور یہ ساری تفصیل اس وقت ہے کہ پہلے تیر کا قاتل نہ ہونا اور دوسرے کا قاتل ہونا معلوم ہو جائے اور اگر دونوں کا قتل میں دخل ہوتو اس کا حکم آگے آرہا ہے۔

دونوں زخموں سے شکار کا مرنا یا نہ مرنا معلوم ہو یا نہ ہو اس کا کیا حکم ہے

وان علم ان الموت حصل من الجراحتين او لا يدرى قال فى الزيادات يضمن الثانى ما نقصته جراحته ثم يضمن نصف قيمته مجروحاً بجراحتين ثم يضمن نصف قيمة لحمه

ترجمہ...... اوراگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ دونوں زخموں سے موت حاصل ہوئی ہے یا یہ جانا نہ جائے تو زیادات میں فرمایا ہے کہ دوسرا اس کا ضامن ہوگا جو اس کے زخم نے نقصان پہنچایا ہے پھر اس کی قیمت کا ضامن ہوگا درانحالیکہ وہ مجروح ہے دو زخموں کے ساتھ پھر اس کے گوشت کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا۔

تشریح...... اوراگر صورت حال یہ ہو کہ دونوں زخموں سے شکار کا مرنا معلوم ہو یا یہ معلوم نہ ہو سکے کہ کون سے زخم سے مرا ہے تو اب کیا حکم ہے؟

تو امام محمدؒ نے زیادات میں جو حکم بیان فرمایا ہے وہ یہ ہے اس حکم کا حاصل یہ ہے کہ ایک شکار کی قیمت مثلاً بیس روپے ہے جب پہلے شخص نے تیر مار کر اس کو زخمی کر دیا تو اب اس کی قیمت سولہ روپے رہ گئی اور دوسرے نے تیر مار کر جو زخمی کیا تو اس کی قیمت بارہ روپے رہ گئی تو دوسرے شخص کے زخم سے چار روپے کا نقصان ہوا تو وہ چار روپے تو یہ دے گا۔

تو اب تک دونوں زخموں کی وجہ سے اس کی قیمت میں سے آٹھ روپے گھٹ گئے اور صرف بارہ روپے اس کی قیمت رہ گئی تو اب دوسرا شخص ان بارہ کے آدھے یعنی چھ روپے کا ضامن ہوگا یعنی یہ شکار کی موجودہ قیمت کا نصف ہے جس کو مصنفؒ نے فرمایا ہے مجروحاً بجراحتین یعنی دو زخموں سے مجروح ہو کر اب جو اس کی قیمت رہی اس قیمت کے نصف کا ضامن ہوگا جو مثال مذکورہ میں چھ روپے ہوتے ہیں۔ پھر دیکھا جائے کہ اس کے گوشت کی کیا قیمت ہے تو مثلاً گوشت کی قیمت چھ روپے ہے اور اس کا نصف تین روپے ہے تو یہاں دوسرا شخص گوشت کی آدھی قیمت یعنی تین روپیوں کا ضامن ہوگا تو دوسرے شخص کے ذمہ نقصانِ جراحت کے چار روپے اور نصف قیمت کے چھ روپے اور گوشت کی نصف قیمت کے تین روپے واجب ہوں گے مثال مذکور میں جن کا مجموعہ ۱۳ روپے ہوا تو صورت مذکورہ میں دوسرا شخص اول کو ۱۳ روپے دیگا۔ اور دوسرا شخص گوشت کے دوسرے نصف کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس کا ضامن وہ شکار کے زندہ ہونے کے حساب سے ہو چکا ہے ورنہ ضمان کا تکرار لازم آئے گا۔

ضمانِ نقصان اور ضمانِ قیمت کی وجہ

اما الاول فلانه جرح حيوانا مملوكا للغير وقد نقصه فيضمن ما نقصه اولا واما الثانى فلان الموت حصل بالجراحتين فيكون هو متلفا نصفه وهو مملوك بغيره فيضمن نصف قيمته مجروحا بالجراحتين لان الاولى ما كانت بصنعه والثانية ضمنها مرة فلا يضمنها ثانيا

ترجمہ..... بہر حال اول پس اس لئے کہ دوسرے نے غیر کے مملوک شکار کو زخم لگایا ہے اور اس میں نقصان پیدا کر دیا ہے تو پہلے جو نقصان کیا ہے اس کا ضامن ہوگا اور بہر حال ثانی پس اس لئے کہ موت دونوں زخموں کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے تو ہو جائے گا دوسرا اس کے نصف کو ضائع کرنے والا حالانکہ وہ اس کے غیر کا مملوک ہے تو وہ اس کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا درانحالیکہ وہ مجروح ہے دو زخموں کے ساتھ اس لئے کہ پہلا زخم اس کے کرنے سے نہیں ہے اور دوسرا زخم (اگر چہ اس کے کرنے سے ہے) اس کا وہ ایک مرتبہ ضمان ادا کر چکا ہے تو دوبارہ اس کا ضامن نہ ہوگا۔

تشریح..... صورت مذکورہ کا حکم تو مصنفؒ نے زیادات کے حوالہ سے بیان کر دیا جس میں تین چیزیں ہیں

۱- ضمانِ نقصان

۲- ضمانِ قیمت

۳- ضمانِ قیمت لحم

یہاں سے مصنفؒ ہر ایک کی دلیل فرماتے ہیں ضمان نقصان کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے نے دوسرے کا مملوک شکار مجروح کر کے اس کو ناقص کر دیا لہذا پہلے اس سے نقصان کا ضمان وصول کیا جائے گا۔

ضمان قیمت مجروح کی دلیل..... جب شکار کی موت دونوں کے زخم سے واقع ہوئی ہے تو دوسرے نے غیر کے مملوک شکار کے نصف کو تلف کر دیا ہے لہذا اس پر نصف قیمت واجب ہوگی مگر مجروح کی قیمت کا نصف ہوگا اور مجروح بھی وہ مجروح جو دو زخموں سے مجروح ہے جو مثال مذکور میں ۱۲ روپے تھے جس کا نصف ۶ روپے ہے۔

سوال..... دوسرے پر زخموں کا ضمان بھی واجب ہونا چاہیے؟

جواب..... پہلے کے زخم میں تو دوسرے کا کوئی دخل نہیں اس پر اس کا ضمان بھی واجب نہ ہوگا اور رہا اس کا اپنا لگایا ہوا زخم تو اس کا وہ پہلے ضمان نقصان ادا کر چکا ہے تو اس کا دوبارہ ضمان اس پر واجب نہ ہوگا۔

ضمانِ قیمت لحم کی دلیل

واما الثالث فلان بالرمی الاول صار بحال یحل بذكاة الاختيار لولا رمی الثانی فهذا بالرمی الثانی افسد عليه نصف اللحم فيضمنه ولا يضمن النصف الأخر لانه ضمنه مرة فدخل ضمان اللحم فيه

ترجمہ..... اور بہر حال ثالث پس اس لئے کہ شکار پہلے تیر پھینکنے کی وجہ سے ایسے حال میں تھا کہ وہ ذکاۃ اختیاری سے حلال ہو جاتا اگر دوسرا تیر نہ پھینکتا تو دوسرے نے دوسرا تیر پھینک کر اول پر نصف گوشت کو فاسد کر دیا تو ثانی اس کا ضامن ہوگا اور دوسرے نصف کا ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ وہ ایک مرتبہ اس کا ضامن ہو چکا ہے تو اس میں گوشت کا ضمان داخل ہو گیا۔

تشریح..... یہ گوشت کے نصف قیمت کے ضمان کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلا تیر لگنے کے بعد اس میں اتنی حیات تھی کہ اس کو ذکاۃ اختیاری سے ذبح کیا جا تا اگر دوسرا تیر نہ مارتا۔

تو دوسرے نے تیر مار کر اس کا گوشت حرام کر دیا تو اس کا وہ ضامن ہوگا اور دوسرے آدھے گوشت کا ضمان اس لئے اس پر واجب نہ ہوگا کہ وہ اس شکار کے نصف کا پہلے ضمان ادا کر چکا ہے جس میں گوشت کا ضمان بھی داخل ہو چکا ہے۔

پہلے زخم کے بعد ذکاۃ اختیاری ہوسکتی تھی پھر اس نے دوسرا تیر مارا جس سے وہ مر گیا اب یہ شکار حلال نہیں رہا

وان كان رماه الاول ثانيا فالجواب في حكم الاباحة كالجواب فيما اذا كان الرامي غيره ويصير كما اذا رمى صيدا على قلة جبل فاثخنه ثم رماه ثانيا فانزله لا يحل لان الثاني محرّم كذا هٰذا

ترجمہ...... اور اگر پہلے ہی شخص نے اس کو دوبارہ تیر مارا تو جواب اباحت کے حکم میں اس جواب کے مثل ہے جو اس صورت میں ہے کہ تیر مارنے والا اول کا غیر ہو اور یہ ایسا ہو جائے گا جبکہ اس نے کسی شکار کو پہاڑ کی چوٹی پر تیر مارا پس اس کو کاری ضرب لگائی پھر اس کو دوسرا تیر مارا پس اس کو نیچے گرا دیا تو وہ حلال نہیں ہے اس لئے کہ دوسرا تیر حرام کرنے والا ہے ایسے ہی یہ۔

تشریح...... پہلے زخم کے بعد ذکاۃ اختیاری ہوسکتی تھی کہ پھر اس نے دوسرا تیر مار دیا جس سے وہ مر گیا تو اب یہ حلال نہیں رہا اس دلیل سے جو مذکور ہو چکی جیسے کسی نے پہاڑ کی چوٹی پر شکار کو تیر مار کر ضرب کاری لگائی جس سے وہ حیز امتناع سے خارج ہو گیا پھر اس نے اس کو دوسرا تیر مارا جس سے وہ نیچے گر گیا تو شکار حلال نہیں ہے کیونکہ حسب دلیل مذکور دوسرے تیر نے شکار کو حرام کر دیا ہے اسی طرح یہاں کا حکم ہے۔

خلاصۂ کلام...... دوسری مرتبہ وہ خود تیر مارے یا کوئی دوسرا شکار حلال نہ ہوگا۔

شکار ماکول اللحم اور غیر ماکول دونوں جانوروں کا جائز ہے

قال ويجوز اصطياد ما يوكل لحمه من الحيوان وما لا يوكل لا طلاق ما تلونا والصيد لا يختص بماكول اللحم قال قائلهم شعر صيد الملوك ارنب وثعالب واذا ركبت فصيدى الابطال ولان صيده سبب للانتفاع بجلده اوشعره اوريشه اولا ستدفاع شره وكل ذٰلك مشروع والله اعلم بالصواب

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور جائز ہے شکار کرنا اس حیوان کا جس کا گوشت کھایا جاتا ہے اور جس کا نہیں کھایا جاتا اس آیت کے مطلق ہونے کی وجہ سے جو کہ ہم تلاوت کر چکے ہیں اور شکار ماکول اللحم کے ساتھ مختص نہیں ہے کہا ان میں سے کہنے والے نے بادشاہوں کا شکار تو خرگوش اور لومڑی ہیں اور جب میں سوار ہوا تو میرے شکار بہادران دلیر ہیں اور اس لئے کہ غیر ماکول اللحم کا شکار اس کی کھال یا اس کے بال یا اسکے پر سے انتفاع کا سبب ہے یا اس کے شر کو دور کرنے کا سبب ہے اور یہ تمام باتیں مشروع ہیں واللہ اعلم بالصواب۔

تشریح...... شکار ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں کا جائز ہے۔ کیونکہ و اذا حللتم فاصطا دوا مطلق ہے۔ نیز لفظ صید ماکول اللحم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جیسا کہ اس شعر میں موجود ہے کہ شاعر نے دلیر آدمیوں پر صید کا اطلاق کیا ہے حالانکہ آدمیوں کا گوشت کسی قوم میں کسی وقت جائز نہیں تھا اس سے معلوم ہوا کہ صید کا اطلاق کچھ ماکول اللحم کے ساتھ ہی خاص نہیں ہے۔ اور باقی تقریر آسان ہے۔

كتــابُ الــرّهــن

ترجمہ...... یہ کتاب رہن کے مسائل کے بیان میں ہے

تشریح...... کتاب الصید اور کتاب الرہن کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ ان دونوں کا مقصود مال کی تحصیل ہے پھر رہن مصدر ہے جس کے معنیٰ ہیں گروی رکھنا اور مصدر کبھی اسم مفعول کے معنیٰ میں مستعمل ہوتا ہے تو رہن کبھی مرہون کے معنیٰ میں ہوتا ہے یعنی وہ سامان جو گروی رکھا جاتا ہے راہن وہ ہے جو اپنا مال دوسرے کے پاس گروی رکھتا ہے مرتہن وہ ہے جس کے پاس گروی رکھا جاتا ہے۔

رہن کا لغوی اور شرعی معنیٰ

الرهن لغة حبس الشئ باى سبب كان وفى الشريعة جعل الشئ محبوسا بحق يمكن استيفاؤه من الرهن كالديون وهو مشروع لقوله تعالى فرهان مقبوضة ولماروى انه عليه السلام اشترى من يهودى طعاما ورهنه بهادرعه وقد انعقد على ذٰلك الاجماع ولانه عقد وثيقة لجانب الاستيفاء فيعتبر بالوثيقة فى طرف الوجوب وهى الكفالة

ترجمہ...... رہن لغت کے اعتبار سے کسی چیز کو محبوس کرنا ہے جس سے بھی ہو اور شریعت میں کسی چیز کو محبوس کرنا ہے ایسے حق کے بدلہ میں جس کا وصول کر لینا رہن سے ممکن ہو جیسے قرضے اور رہن مشروع ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان فرھانٌ مقبوضة کی رو سے اور بوجہ اس کے جو مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے ایک یہودی سے غلہ خریدا اور اس کے پاس اپنی درع رہن رکھی اور اس کے جواز پر اجماع منعقد ہو چکا ہے اور اس لئے کہ رہن وصولیابی کی جانب کو پختہ کرنے کا ایک عقد ہے تو اس کو قیاس کیا جائے گا جانب وجوب کی مضبوطی پر اور وہ مضبوطی کفالت ہے۔

تشریح...... اولاً مصنفؒ نے رہن کے لغوی اور شرعی معنیٰ بتائے کہتے ہیں کہ رہن کے معنیٰ ہیں کسی بھی سبب سے کسی چیز کو محبوس کرنا اور شریعت میں رہن کہتے ہیں قرض کے بدلہ کسی چیز کو محبوس کرنا تا کہ بوقت ضرورت قرض کی وصولیابی رہن سے ہو سکے پھر مصنفؒ نے فرمایا کہ رہن ایک عقد مباح ہے کتاب اللہ اور حدیث اور اجماع نیز قیاس سے اس کا جواز ثابت ہے۔

کتاب اللہ...... وان كنتم على سفرٍ ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة: یعنی اگر سفر میں قرض اور ادھار کا معاملہ کرو اور دستاویز کے لئے کوئی کاتب نہ ملے تو قرض کے عوض کوئی چیز مدیون کو رہن رکھدینی چاہیے سفر میں رہن کی حاجت بنسبت حضر زیادہ ہوگی کیونکہ حضر میں کتابت وشہادت سے بھی بسہولت صاحب دین کا اطمینان ممکن ہے اس لئے سفر میں رہن کا حکم ہوا ورنہ حضر میں اور کاتب کی موجودگی میں بھی رہن درست ہے جیسا کہ حدیث میں موجود ہے۔

خلاصۂ کلام...... قرآن کی اس آیت سے رہن کا جواز ثابت ہے۔

سنت رسول اللہؐ...... بخاری اور مسلم کی روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک یہودی سے غلہ خریدا اور ثمن کے بدلہ اپنی درع اس کے

پاس رہن رکھدی۔ تو حدیث سے معلوم ہوا کہ رہن جائز ہے۔

اجماع ..... رہن کے جواز پر اجماع منعقد ہے۔

قیاس ..... کفالت بالاتفاق جائز ہے اور اس کی حقیقت یہ ہوئی ہے کہ حق واجبی کفیل سے وصول کرلیا جائے تو کفالت کی وجہ سے وصولیابی کی جانب میں پختگی پیدا ہو جاتی ہے اسی طرح رہن کی وجہ سے حق کو وصول کرنے کی جانب پختہ ہو جاتی ہے تو رہن کو کفالت پر قیاس کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ جیسے کفالت جائز ہے ایسے ہی رہن بھی جائز ہے خلاصہ کلام ادلہ اربعہ سے عقد رہن کا جواز ثابت ہے۔

رہن ایجاب و قبول سے منعقد ہوتا ہے اور قبضہ سے تام ہوتا ہے

قال الرهن ينعقد بالايجاب والقبول ويتم بالقبض قالوا لركن الايجاب بمجرده لانه عقد تبرع فيتم بالمتبرع كالهبة والصدقة والقبض شرط اللزوم على مانبينه ان شاء الله تعالى

ترجمہ ..... قدوری نے فرمایا کہ رہن منعقد ہو جاتا ہے ایجاب اور قبول سے اور تام ہوتا ہے قبضہ سے بعض مشائخ نے فرمایا کہ رکن محض ایجاب ہے اس لئے کہ رہن ایک عقد تبرع ہے تو وہ متبرع سے تام ہو جائے گا جیسے ہبہ اور صدقہ اور قبضہ لزوم کی شرط ہے اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

تشریح ..... جیسے دیگر عقود ایجاب قبول سے منعقد ہوتے ہیں ایسے ہی رہن بھی ایجاب وقبول سے منعقد ہوتا ہے اور قبضہ سے تام ہوتا ہے یہی جمہور احناف کا مسلک ہے اس پر شیخ الاسلام خواہر زادہؒ فرماتے ہیں کہ محض ایجاب رکن ہے اور بس اور قبول رکن نہیں ہے بلکہ شرط ہے مگر اصح یہی ہے کہ یہ دونوں رکن ہیں۔

امام خواہر زادہؒ نے فرمایا کہ رہن عقد تبرع ہے اور جو عقد تبرع ہوتا ہے وہ فقط متبرع سے تام ہو جاتا ہے جیسے ہبہ اور صدقہ عقد تبرع ہیں جو تنہا متبرع سے پورے ہو جاتے ہیں۔ اور قبضہ رکن نہیں ہے بلکہ لزوم عقد رہن کے لئے شرط ہے۔

امام مالکؒ کا نقطہ نظر

وقال مالكؒ يلزم بنفس العقد لانه يختص بالمال من الجانبين فصار كالبيع ولانه عقد وثيقة فاشبه الكفالة

ترجمہ ..... اور امام مالکؒ نے فرمایا رہن لازم ہو جاتا ہے نفس عقد سے اس لئے کہ یہ مختص ہے جانبین سے مال کے ساتھ تو رہن مثل بیع کے ہوگیا اور اس لئے کہ رہن مضبوطی کا ایک عقد ہے کہ یہ کفالت کے مشابہ ہوگیا۔

تشریح ..... امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ رہن محض ایجاب وقبول سے لازم ہو جاتا ہے قبضہ اس میں شرط نہیں ہے اور رہن ایسا ہے جیسے بیع کہ بیع میں ثمن اور مبیع دونوں مال ہیں اسی طرح رہن میں دین اور مرہون دونوں مال ہیں اور مبیع کے لزوم کے لئے قبضہ شرط نہیں ہے تو لزوم رہن کے لئے بھی قبضہ شرط نہ ہوگا اور اسی طرح کفالت بھی قبول کرنے سے لازم ہو جاتی ہے اس میں قبضہ شرط نہیں ہے تو اسی طرح رہن میں بھی قبضہ لزوم کی شرط نہ ہوگا جبکہ رہن اور کفالت دونوں ایسے عقد ہیں جو مضبوطی کے واسطے ہیں۔

احناف کی دلیل

ولنا ما تلوناه والمصدر المقرون بحرف الفاء فی محل الجزاء یراد به الامر و لانه عقد تبرع لما ان الراهن لا یستوجب بمقابلته علی المرتهن شیئا ولهذا لا یجبر علیه فلا بد من امضائه کما فی الوصیة وذٰلک بالقبض ثم یکتفی فیه بالتخلیة فی ظاهر الروایة لانه قبض بحکم عقد مشروع فاشبه قبض المبیع

ترجمہ......اور ہماری دلیل وہ آیت ہے جو ہم تلاوت کر چکے ہیں اور وہ مصدر جو حرف فاء سے ملا ہوا ہو محل جزاء میں اس سے امر مراد ہوتا ہے اور اس لئے کہ رہن ایک عقد تبرع ہے اس وجہ سے کہ راہن پر جبر نہیں کیا جائے گا تو رہن کو نافذ کرنا ضروری ہے جیسے وصیت میں اور نافذ کرنا قبضہ کے ذریعہ ہوگا پھر ظاہر الروایہ میں قبضہ میں تخلیہ پر اکتفاء کرلیا جائے گا اس لئے کہ یہ قبضہ ہے ایسے عقد کے حکم کی وجہ سے جو مشروع ہے تو یہ قبضہ مبیع پر قبضہ کے مشابہ ہوگیا۔

تشریح......ہم نے کہا تھا کہ قبضہ کے بغیر رہن تام نہیں ہوتا یہاں سے ہماری دلیل کا آغاز ہے۔

پہلی دلیل......فرھان مقبوضہ......الخ یہاں رہن کو مقبوضہ ہونے کی صفت سے متصف کیا گیا ہے"۔ اور جب نکرہ کا وصف بیان کیا جاتا ہے تو وہ عام ہوا کرتا ہے جیسے لا اکلم الا رجلا کوفیاً تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ہر رہن اس وصف کے ساتھ مشروع ہوگا۔

پھر رھان مصدر ہے جس پر فا داخل ہے اور رہانٌ محلِ جزاء میں ہے اور جب ایسا ہو تو وہاں مصدر امر کے معنی میں ہوا کرتا ہے جیسے فضرب الرقاب میں اور فتحریر رقبة مؤمنة میں تو یہاں مصدر بمعنی امر ہے یعنی رہن کا معاملہ کرو اس حال میں کہ اس پر قبضہ کیا کرو قبضہ کے شرط ہونے پر دلیل عقلی" رہن عقدِ تبرع ہے اور اس کے عقد تبرع ہونے پر دو دلیلیں ہیں۔

۱۔ راہن پر جبر جائز نہیں کہ وہ رہن ہی رکھے۔

۲۔ راہن کو رہن کے بدلہ میں مرتہن سے کوئی چیز حاصل نہیں ہوتی لہذا رہن کا امضاء و نفاذ ضروری ہے تاکہ مرتہن کا استحقاق ثابت ہو سکے جیسے وصیت بھی ایک تبرع ہے اور استحقاق موصیٰ لہٗ کے واسطے نفاذ ضروری ہے اور یہاں نفاذ قبضہ کے ذریعہ سے ہوگا بہر حال جوازِ رہن کے لئے قبضہ شرط ہے۔

پھر قبضہ کی دو قسمیں ہیں تحقیقی اور حکمی تحقیقی یہ ہے کہ قابض اس کو لے لے اور اپنے یہاں لیجائے اور حکمی سے مراد تخلیہ ہے یعنی راہن مرہون اور مرتہن کے درمیان تخلیہ کردے جہاں سے مرتہن کو قبضہ کرنے میں کچھ دقت نہ ہو تو یہاں کونسا قبضہ شرط ہے تو مصنف نے فرمایا کہ ظاہر الروایہ میں قبضہ حکمی کافی ہے یعنی تخلیہ کافی ہے جیسے جب بائع نے مشتری اور مبیع کے درمیان تخلیہ کردیا تو قبضہ کرگیا ایسے ہی یہاں بھی ہوگا" اس لئے کہ قبضہ دونوں میں عقدِ مشروع کا حکم ہے تو دونوں میں تخلیہ کافی ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ کا نقطہ نظر

وعن ابی یوسف انه لا یثبت فی المنقول الا بالنقل لانه قبض موجب للضمان ابتداء بمنزلة الغصب بخلاف الشراء لانه ناقل للضمان من البائع الی المشتری ولیس بموجب ابتداء والاول اصح

ترجمہ ...... اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ منقول چیز میں قبضہ ثابت نہ ہوگا مگر منتقل کرنے کے ساتھ اس لئے کہ یہ (قبضۂ رہن) ایسا قبضہ ہے جو ابتداء ضمان کو واجب کرنے والا ہے غصب کے درجہ بخلاف شراء کے اس لئے کہ شراء بائع سے مشتری کی جانب ضمان کو نقل کرنے والی ہے اور ابتداء واجب کرنے والی نہیں ہے اور اول اصح ہے۔

تشریح ...... ظاہر الروایہ کا حکم گزر چکا ہے کہ قبضہ حکمی کافی ہے یہ امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ اشیاء منقولہ میں قبضہ حقیقی درکار ہے اس لئے کہ رہن میں قبضہ ابتداء ضمان واجب کرتا ہے جیسے غصب میں ابتداء ضمان واجب ہوتا ہے تو جیسے غصب میں ثبوتِ ضمان کے لئے نقل ضروری ہے ایسے ہی رہن میں بھی نقل ضروری ہے اور تخلیہ نا کافی ہے۔

اور رہا مسئلہ شراء کا تو وہاں ضمان ابتداء واجب نہیں ہوتا بلکہ بعد شراء قبل القبض وہ بائع کے ضمان میں ہے اور بعد القبض مشتری کے زیر ضمان داخل ہوتی ہے تو رہن کو شراء پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ اصح ہے تو رہن کو شراء پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ اصح ہے کہ تخلیہ سے قبضہ کا ثبوت ہو جائے گا۔

مرتہن نے مرہون پر قبضہ کرلیا تو عقد رہن تام ہو گیا اور عقد لازم ہو گیا

قال فاذا قبضه المرتهن محوزا مفرغا متميزا تم العقد فيه لوجود القبض بكماله فلزم العقد وما لم يقبضه فالراهن بالخيار ان شاء سلمه وان شاء رجع عن الرهن لما ذكرنا ان اللزوم بالقبض اذ المقصود لا يحصل قبله

ترجمہ ...... قدوری نے فرمایا پس جبکہ اس پر مرتہن نے قبضہ کرلیا درانحالیکہ مرہون محوز مفرغ اور متمیز ہو تو عقد مرہون میں تام ہو جائے گا قبضہ کے مکمل پائے جانے کی وجہ سے پس عقد لازم ہو جائے گا اور جب تک کہ مرتہن نے رہن پر قبضہ نہیں کیا تو راہن اختیار کے ساتھ ہے اگر چاہے اس کو سپرد کردے اور اگر چاہے رہن سے رجوع کرے بوجہ اس دلیل کے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ لزوم قبضہ سے ہوتا ہے اس لئے کہ مقصود قبضہ سے پہلے حاصل نہیں ہوتا۔

تشریح ...... جب مرتہن نے مرہون پر قبضہ کرلیا تو عقد رہن تام ہو گیا اور عقد لازم ہو گیا اور جب تک مرتہن نے قبضہ نہیں کیا تو راہن کو اختیار ہے اگر چاہے مرہون مرتہن کے حوالہ کردے کیونکہ مقصودِ رہن قبضہ سے پہلے حاصل نہیں ہوتا لیکن قبضہ کی تمامیت کے واسطے امام قدوری نے تین چیزیں بیان کی ہیں،

1) محوز یعنی مرہون تقسیم شدہ ہو لہذا مشاع کا رہن جائز نہ ہوگا۔
2) مفرغ یعنی مرہون میں راہن کا کوئی سامان وغیرہ رکھا ہوا نہ ہو۔
3) متمیز یعنی مرہون خلقۃً غیر مرہون کے متصل نہ ہو جیسے درختوں کو رہن رکھا اور اس پر غیر مرہون پھل لگے ہوئے ہیں۔

رہن پر مرتہن کے قبضہ کی حیثیت، اقوال فقہاء

قال واذا سلمه اليه فقبضه دخل في ضمانه وقال الشافعي هو امانة في يده ولا يسقط شئ من الدين بهلاكه لقوله عليه السلام لا يغلق الرهن قالها ثلثا لصاحبه غنمه وعليه غرمه قال ومعناه لا يصير مضمونا بالدين

ترجمہ..... قدوری نے فرمایا اور جبکہ راہن نے مرہون کو مرتہن کی جانب سپرد کر دیا پس مرتہن نے اس پر قبضہ کر لیا تو مرہون مرتہن کے ضمان میں داخل ہو گیا اور شافعیؒ نے فرمایا کہ مرہون مرتہن کے ہاتھ میں امانت ہے اور مرہون کے ہلاک ہونے کی وجہ سے دین میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے رہن **مغلق** نہ ہوگا اس کو تین مرتبہ ارشاد فرمایا صاحب رہن کے لئے اس کی منفعت ہے اور اسی پر اس کا تاوان ہے شافعیؒ نے فرمایا اور اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ رہن دین کی وجہ سے **مضمون** نہ ہوگا۔

تشریح..... ہمارے نزدیک رہن پر مرتہن کا قبضہ قبضۂ ضمانت ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبضۂ امانت ہے ہمارے نزدیک مرہون کے ہلاک ہونے سے دین ساقط ہو جائے گا جس کی تفصیل آئندہ آ رہی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مرہون کے ہلاک ہونے سے قرضہ میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا امام شافعیؒ نے اپنے دعوی پر دو دلیل پیش فرمائی ہیں اول نقلی دوسری عقلی دلیل۔

دلیل نقلی..... یہ حدیث ہے **لا یغلق الرھن الخ** جس کا مطلب امام شافعیؒ نے یہ سمجھا ہے کہ رہن قرضہ کے بدلہ **مضمون** نہیں ہوتا بلکہ رہن امانت ہوتا ہے ہم اس حدیث کا مطلب اس کے جواب میں عرض کریں گے۔

امام شافعیؒ کی عقلی دلیل

ولان الرھن وثيقة بالدين فبهلاكه لا يسقط الدين اعتباراً بهلاک الصک وهذا لان بعد الوثيقة يزداد معنى الصيانة والسقوط بالهلاک يضاد ما اقتضاه العقد اذ الحق به يصير بعرض الهلاک وهو ضد الصيانة

ترجمہ..... اور اس لئے کہ رہن قرض کی مضبوطی ہے تو رہن کے ہلاک ہونے کی وجہ سے قرض ساقط نہ ہوگا قیاس کرتے ہوئے دستاویز کی ہلاکت پر اور یہ (عدم سقوط) اس لئے کہ پختگی کے بعد ضیافت کے معنیٰ بڑھ جاتے ہیں اور ہلاکت کی وجہ سے قرض کا سقوط اس کے منافی ہے جس کو عقد رہن **مقتضی** ہے اس لئے حق سقوط کی وجہ سے ہلاکت کی جگہ میں ہو جائے اور ہلاکت صیانت (حفاظت) کی ضد ہے۔

تشریح..... یہ امام شافعیؒ کی عقلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر قرض کی دستاویز لکھی جائے اور دستاویز ہلاک ہو جائے تو کیا قرض ساقط ہو جاتا ہے؟

ظاہر ہے کہ اس سے دین ساقط نہیں ہوتا تو اسی طرح رہن کا مصدر بھی وثیقہ اور مضبوطی اور پختگی ہے تو رہن کے ہلاک ہونے کی وجہ سے دین ساقط نہ ہوگا، اور قرض کے عدم سقوط کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ مضبوطی تو صیانت وحفاظت کے معنیٰ میں اضافہ کرتی ہے لہذا اگر رہن کی ہلاکت کی وجہ سے دین ساقط ہونے لگے تو یہ عقدِ رہن کے تقاضہ کے خلاف ہے۔

احناف کی دلیل

ولنا قول النبی علیه السلام للمرتهن بعد ما نفق فرس الرهن عنده ذهب حقک وقوله علیه السلام اذا عمی الرهن فهو بما فيه معناه على ما قالوا اذا اشتبهت قيمة الرهن بعد ما هلک واجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على ان الرهن مضمون مع اختلافهم في كيفيته فالقول بالامانة خرق له

ترجمہ..... اور ہماری دلیل نبی علیہ السلام کا فرمان ہے مرتہن سے اس کے پاس رہن کا گھوڑا ہلاک ہونے کے بعد تیرا حق ختم ہو گیا اور نبی

علیہ السلام کا فرمان ہے کہ جب رہن مشتبہ ہو جائے تو وہ اس کے مقابل ہوگا جس کے بدلہ میں وہ ہے اس کے معنیٰ مشائخ کے قول کے مطابق جبکہ رہن کی قیمت مشتبہ ہو جائے اس کے ہلاک ہونے کے بعد اور صحابہؓ اور تابعینؒ کا اجماع ہے اس بات پر کہ رہن مضمون ہوتا ہے ان کے اختلاف کرنے کے ساتھ ضمان کی کیفیت میں پس امانت کا قائل ہونا اجماع کی مخالفت ہے۔

تشریح...... اس عبارت میں مصنفؒ نے اپنی دلیل بیان کرتے ہوئے دو حدیث اور اجماع پیش کیا ہے پہلی حدیث تو یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مرتہن سے فرمایا تھا اس کے پاس رہن کا گھوڑا ہلاک ہونے کے بعد کہ تیرا حق ختم ہو گیا یہ واضح دلیل ہے کہ رہن مضمون ہوتا ہے دوسری حدیث جب رہن کی قیمت مشتبہ ہو جائے کہ دین سے کم ہے یا زیادہ یا مساوی تو رہن کو دین کے برابر شمار کریں گے اور رہن کی ہلاکت سے پورا قرضہ ساقط ہو جائے گا اذاعی الرھن کے معنی اشتبهت قيمة الرهن کے ہیں۔

تیسری دلیل...... صحابہؓ اور تابعینؒ کا اجماع ہے کہ رہن مضمون ہوتا ہے اگرچہ ان حضرات کا کیفیت ضمان میں تو اختلاف ہے مگر نفس ضمان میں کوئی اختلاف نہیں تو امام شافعیؒ کا امانت کا قول اجماع کی مخالفت ہے اور اجماع کی مخالفت جائز نہیں ہے

امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب

والمراد بقوله عليه السلام لا يغلق الرهن على ما قالوا الاحتباس الكلي بان يصير مملوكا له كذا ذكر الكرخي عن السلف

ترجمہ...... اور مراد نبی علیہ السلام کے فرمان لا یغلق الرھن سے جیسا کہ مشائخ سے فرمایا ہے احتباس کلی ہے اسی طریقہ پر کہ رہن مرتہن کا مملوک ہو جائے جیسا کہ ذکر کیا ہے کرخیؒ نے سلف سے۔

تشریح...... امام شافعیؒ نے جس حدیث سے استدلال فرمایا تھا وہ بے تکا تھا یہاں اس حدیث کا مطلب بیان کیا جا رہا ہے کہ رہن بالکلیہ مرتہن کا مملوک ہو جائے ایسا نہیں ہوگا امام کرخیؒ نے سلف سے ایسے ہی نقل کیا ہے۔

تو اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ رہن کو بند نہ کیا جائے یعنی مرتہن پورے رہن کا بالکلیہ مالک ہو جائے ایسا نہیں ہوگا بلکہ اگر اس کو فروخت کرنے سے مرتہن کا قرض ادا کر کے کچھ بچ جائے تو اس کا مالک راہن ہوگا اور اگر اس کی قیمت قرض کو پورا نہ کرے تو اس کو راہن ادا کرے گا اس مفہوم کو لصاحبه غنمه سے اور وعليه غرمه سے بیان کیا ہے۔

مقصود و مطلوب پر تمہید

ولان الثابت للمرتهن يد الاستيفاء وهو ملك اليد والحبس لان الرهن ينبئى عن الحبس الدائم قال الله تعالٰى كل نفس بما كسبت رهينة وقال قائلهم شعر وفارقتك برهن لا فكاك له يوم الوداع فامسى الرهن قد غلقا والاحكام الشرعية تنعطف على الالفاظ على وفق الانباء

ترجمہ...... اور اس لئے کہ مرتہن کیلئے وصولیابی کا قبضہ ضروری ہے اور وہ قبضہ اور حبس کا مالک ہوتا ہے اس لئے کہ رہن حبس دائم کی خبر دیتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہر نفس اپنے اعمال میں مرہون ہے اور ان میں سے ایک کہنے والے نے کہا شعر اور ایسے محبوبہ میں تجھ سے جدا ہوا

ہوں ایسے رہن کے ساتھ جس کے لئے چھٹکارا نہیں ہے رخصتی کے دن تو ہو گیا رہن محبوس اور احکام شرعیہ مائل ہوتے ہیں الفاظ پر خبر دینے کے موافق۔

تشریح...... یہاں سے مصنفؒ اپنے مقصود و مطلوب پر تمہید باندھ رہے ہیں اور بعد میں مل کر کہیں گے کہ اس سے ثابت ہو گیا کہ رہن مضمون ہوتا ہے فرماتے ہیں کہ مرتہن کو رہن کے ذریعہ اپنے قرض کو وصول کرنے کا حق ہے جس کو مصنفؒ نے ید الاستیفاء سے تعبیر کیا ہے پھر اسی ید الاستیفاء کے بارے میں کہا کہ یہ قبضہ اور حبس کی ملکیت ہے یعنی مرتہن کو حق ہے کہ رہن پر قبضہ کرے اور اس کو اپنے پاس محبوس رکھے اب مصنفؒ اس محبوس رکھنے پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ رہن کے لغوی معنیٰ ہی حبس دائم کے ہیں جس کا ثبوت قرآن کی آیت سے ہے اور شعر سے آیت ''کل نفس بما کسبت رهينة'' ہر شخص اپنے اعمالِ کفریہ میں محبوس ہوگا، تو رہن کے معنیٰ حبس دائم کے ہیں۔

شعر شاعر اپنی محبوبہ سے کہتا ہے کہ میں یوم الوداع میں تیرے پاس سے اس حال میں جدا ہوا کہ میرا دل تیرے پاس رہن ہے جو حبس دائمی کے ساتھ محبوس ہے جس کو چھڑایا نہیں جا سکتا یعنی وہ تیری ملک دائمی ہوگئی ہے یہاں پر بھی رہن حبس دائمی کے معنیٰ میں ہے جب باعتبار لغت رہن کا مفہوم حبس دائم ہے تو رہن کے اندر یہ معنیٰ شرعاً بھی ملحوظ ہوں گے بالفاظِ دیگر حقائق شرعیہ حقائق لغویہ سے متفق نہیں ہوتے۔

مقصود اصلی پر تمہید کی دوسری کڑی

ولان الرهن وثيقة لجانب الاستيفاء وهوان تكون موصلة اليه وذٰلك ثابت بملك اليد والحبس ليقع الامن من الجحود مخافة حجود المرتهن الرهن وليكون عاجزاً عن الانتفاع به فيتسارع الى قضاء الدين لحاجته اولضجره

ترجمہ...... اور اس لئے کہ رہن وصولیابی کی جانب کے لئے مضبوطی ہے اور مضبوطی یہ ہے کہ وہ وصولیابی تک پہنچانے والی ہے اور یہ (وثیقہ کا وصولیابی تک موصل ہونا) قبضہ اور حبس کے مالک ہونے سے ہوگا تاکہ انکار سے امن واقع ہو جائے مرتہن کے انکار کر دینے کے خوف سے رہن کا اور تاکہ ہو جائے راہن مرہون سے انتفاع سے عاجز پس راہن سبقت کرے قرض کے ادا کرنے کی جانب اپنی حاجت کی وجہ سے یا اپنی دلی تنگی کی وجہ سے۔

تشریح...... یہ مقصودِ اصلی پر تمہید کی دوسری کڑی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ رہن وصولیابی کو پختہ کرنے کا ذریعہ ہے تاکہ اس پختگی کے ذریعہ وصولیابی تک رسائی ہو سکے اور اس پختگی کا وصولیابی تک موصل ہونا ثابت ہے ملک ید اور ملک حبس سے یعنی جب مرتہن نے رہن پر قبضہ کر لیا تو یہ قرضہ وصول کرانے کا ذریعہ ہوگا کیونکہ اب راہن قرض سے انکار نہیں کر سکتا اور اس کو یہ خوف دامن گیر ہوگا کہ کہیں مرتہن رہن کا انکار نہ کر دے۔

نیز مرتہن کا قبضہ اس لئے بھی موصل ہے کہ رہن سے راہن کی منفعت ختم ہوگئی ہے حالانکہ اس کو اس کی ضرورت ہے یا اس کے دل میں کڑھن ہے کہ تیرا قیمتی سامان فلاں کے پاس رہن ہے تو وہ جلدی قرض چکانے کی کوشش کرے گا یہ اب تک تمہید تھی آگے مصنفؒ اصل

مقصود بیان کرتے ہیں۔

تمہیدات پر مبنی ایک مسئلہ

واذا کان کذلک یثبت الاستیفاء ومن وجه وقد تقرر بالهلاک فلو استوفاه ثانیا یؤدی الی الربوا بخلاف حالة القیام لانه ینقض هذا الاستیفاء بالرد علی الراهن فلا یتکرر

ترجمہ...... اور جب بات ایسی ہے تو من وجہ وصول کرنا ثابت ہوگیا اور یہ وصول پختہ ہوگیا ہلاکت کی وجہ سے پس اگر وہ دوبارہ اس کو وصول کرتا ہے تو یہ ربوا کی جانب مؤدی ہوگا بخلاف رہن کے موجود رہنے کی حالت کے اس لئے کہ یہ وصولیابی ٹوٹ جائے گی راہن پر رد کردینے کے ساتھ تو وصول مکرر نہ ہوگا۔

تشریح...... ان تمام تمہیدات سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مرتہن نے اپنا حق من وجہ حاصل کرلیا اور اگر مرہون ہلاک ہوگیا تو اس وصول میں مزید پختگی پیدا ہوگئی لہٰذا اگر مرتہن دوبارہ اپنا قرض وصول کرے تو سود اور ربوا لازم آئے گا۔

سوال...... اگر مرہون موجود ہو اور راہن سے قرض وصول کیا جائے تو دو مرتبہ وصول کرنا تو یہاں بھی لازم آئے گا؟

جواب...... نہیں کیونکہ جب مرہون موجود ہے تو مرہون راہن کو واپس کردیا جائے گا تو وصولیابی میں تکرار لازم نہیں آئیگا۔

سوال مقدر کا جواب

ولا وجه الی استیفاء الباقی بدونه لانه لا یتصور

ترجمہ...... اور کوئی وجہ نہیں ہے باقی کو وصول کرنے کی جانب بغیر قبضہ کے اس لئے کہ یہ غیر متصور ہے۔

تشریح...... یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض...... یہ ہے کہ آپ نے قرض کی وصولیابی کو مرہون کے ہلاک ہونے کے بعد ربوا قرار دیا ہے حالانکہ ہم آپ کو ایسی صورت بتا سکتے ہیں کہ دوبارہ راہن سے قرضہ وصول کرلیا جائے اور ربوا لازم نہ آئے اور وہ صورت یہ ہے کہ مرہون پر مرتہن کو ملک ید حاصل تھی نہ کہ ملکِ رقبہ اور جب مرہون ہلاک ہوگیا تو ملکِ ید کا وصول کرنا پختہ ہوگیا لیکن دین کا مقابل تو قبضہ اور رقبہ دونوں ہیں قبضہ وصول ہوگیا رقبہ باقی ہے تو اب راہن سے صرف رقبہ وصول کرلیا جائے تو ربوا لازم نہیں آئے گا۔

جواب...... اسکا جواب دیا کہ بغیر ملکِ ید کے حق میں وصولیابی کا تکرار لازم آئے گا جو ربوا ہے لہٰذا اس وصولیابی سے عجز لازم آئے گا اور اس کی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے بقول طرفینؒ یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص کے دوسرے پر ایک ہزار درہم ہیں عمدہ پس مدیون نے ہزار درہم کھوٹے دیدیئے رب الدین نے ان کو اپنی ضرورت میں خرچ کردیا پھر اس کو معلوم ہوا کہ وہ تو کھوٹے تھے تو اب اس کے حق کے عمدہ ہونے کا اعتبار ساقط ہوگیا کیونکہ اب عمدہ کو وصول کرنے کی کوئی صورت نہیں رہی ورنہ ربوا لازم آئے گا ایسے ہی مثال مذکور میں ہے۔

سوال مقدر کا جواب

والا ستیفاء یقع بالمالیة اما العین امانة حتی کانت نفقة المرھون علی الراھن فی حیاته و کفنه بعد مماته وکذا قبض الرھن لا ینوب عن قبض الشراء اذا اشتراہ المرتھن لان العین امانة فلا ینوب عن قبض ضمان

ترجمہ ...... اور وصولیابی مالیت پر واقع ہوگی بہر حال عین امانت ہے یہاں تک کہ مرہون کا نفقہ مرہون کی حیات میں راہن کے ذمہ ہوگا اور اس کا کفن اس کے مرنے کے بعد اور ایسے ہی رہن کا قبضہ شراء کے قبضہ کی نیابت نہیں کرے گا جبکہ مرتہن نے رہن کو خرید لیا ہو اس لئے کہ عین امانت ہے تو قبضۂ امانت قبضۂ ضمان کی نیابت نہیں کریگا۔

تشریح ...... یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال ...... یہ ہے کہ حق اپنے جنس سے وصول ہوا کرتا ہے اور یہاں عین اور دین میں مجانست نہیں ہے؟

جواب ...... تو اس کا جواب دیا کہ مرتہن اپنا حق مرہون کی مالیت سے وصول کرتا ہے اور ان دونوں کے درمیان مجانست موجود ہے رہا عین تو وہ مرتہن کے پاس امانت ہے اور عین کے امانت ہونے کی واضح دلیل یہ ہے کہ جب تک غلام مرہون زندہ ہے تو اسکا نفقہ راہن کے ذمہ ہوگا اور غلام کے مرنے کے بعد اس کا کفن بھی راہن کے ذمہ ہوگا نیز عین کے امانت ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر مرتہن مرہون کو خرید ے تو شراء کے لئے دوبارہ قبضہ کرنا پڑے گا کیونکہ پہلا قبضہ قبضۂ امانت تھا اور یہ قبضۂ شراء ہے وہ قبضۂ امانت تھا اور یہ قبضۂ ضمان ہے۔

امام شافعیؒ کے استدلال عقلی کا جواب

وموجب العقد ثبوت ید الاستیفاء وھذا یحقق الصیانة وان کان فراغ الذمة من ضروراته کما فی الحوالة

ترجمہ ...... اور عقد رہن کا موجب وصولیابی کے قبضہ کا ثبوت ہے اور یہ دین کی صیانت کو ثابت کرتا ہے اگر چہ راہن کے ذمہ کی فراغت وصولیابی کی ضرورت میں سے ہے جیسا کہ حوالہ میں۔

تشریح ...... یہ امام شافعیؒ کے استدلالِ عقلی کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے عقدِ رہن کا موجب بتایا تھا وثیقة بالدین وبعد الو ثیقة یز داد معنی الصیا نة الخ تو مصنفؒ نے جواب دیا کہ عقدِ رہن کا موجب وہ نہیں جو امام شافعیؒ نے بتایا بلکہ اس کا موجب یہ ہے کہ مرتہن کو وصولیابی پر قبضہ حاصل ہو جائے اور عقد رہن کا یہ موجب قرض کو ساقط کرنے کا باعث نہیں بلکہ اس کی حفاظت کا باعث ہے وہ اتفاقی امر ہے کہ اگر مرتہن کے پاس مرہون ہلاک ہو جائے تو چونکہ مرتہن کا حق وصول ہو گیا اس لئے راہن کا ذمہ فارغ ہو چکا ہے مگر یہ قرض مفت ساقط نہیں ہوا بلکہ رہن کی ہلاکت کی وجہ سے ساقط ہوا ہے جس کی وجہ گذر چکی ہے اور یہ بالکل حوالہ کے مثل ہے کہ جس میں طالب کے حق کی حفاظت کی غرض سے دین محتال علیہ پر واجب ہوتا ہے اور اس کی ضروریات میں سے ہے کہ محیل کا ذمہ فارغ ہو جائے، بہر حال امام شافعیؒ کا رہن کو چک یعنی دستاویز پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ دستاویز کے ذریعہ ید استیفاء حاصل نہیں ہوتا ایسے ہی شہود کے ذریعہ ید استیفاء حاصل نہیں ہوتا اور رہن کے ذریعہ ید استیفاء

حاصل ہوتا ہے لہذا قیاس صحیح نہیں ہے۔

رہن کس چیز کے بدلے محبوس ہے

فالحاصل ان عندنا حكم الرهن صيرورة الرهن محتبسا بدينه باثبات يد الاستيفاء عليه وعنده تعلق الدين بالعين استيفاء منه عينا بالبيع ويخرج على هذين الاصلين عدة من المسائل المختلف فيها بيننا وبينه عددناها في كفاية المنتهى جملة

ترجمہ..... پس حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک رہن کا حکم رہن کا محبوس ہونا ہے مرتہن کے قرض کے بدلے میں ید استیفاء کو ثابت کرنے کے ساتھ رہن کے اوپر اور شافعیؒ کے نزدیک دین کا تعلق ہے عین کے ساتھ وصولیابی کی غرض سے اس سے عین کو بیع کے ذریعہ اور ان دونوں اصلوں پر بہت سے ان مسائل کی تخریج ہوئی ہے جن میں ہمارے اور ان کے درمیان اختلاف ہے ان تمام کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں شمار کرایا ہے۔

تشریح..... ہمارے نزدیک رہن کا حکم یہ ہے کہ رہن دین کے بدلہ میں محبوس ہے تا کہ مرتہن رہن کے ذریعہ اپنا قرض وصول کر سکے اس لئے کہ مرتہن کو ید استیفاء حاصل ہونا چاہیے یعنی وصولیابی کا قبضہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دین کا تعلق عین رہن کے ساتھ ہے نہ کہ اس کی مالیت کے ساتھ اور وہ صورت فقط بیع کی صورت ہے پھر اس اصل کلی پر بہت سے مسائل مختلفہ متفرع ہوتے ہیں جن کے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ان تمام مسائل کو ہم نے کفایۃ المنتہیٰ میں بیان کیا ہے پھر یہاں بھی مصنفؒ نے ایک جزئیہ پیش فرمایا ہے کہ ہماری اصل کے مطابق چونکہ تا اداء دین مرتہن کو حبس دائم کا حق ہے لہذا اگر راہن رہن کو واپس لینا چاہتا ہے تو اس کو اس کا حق نہ ہوگا ورنہ اس سے موجب رہن حبس دائم کا فوات وفقدان لازم آئیگا۔

اور امام شافعیؒ کی اصل کے مطابق راہن کو واپس لینے سے منع نہیں کیا جائے گا کیونکہ واپس لینے سے موجب رہن یعنی بیع کے لئے تعین میں کچھ خلل واقع نہ ہوگا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں اور بہت سی جزئیات وفروعات ہیں جو اصلین مذکورین پر متفرع ہیں جو مسائل کے درمیان میں آپ کے سامنے آتے رہیں گے۔

رہن دین مضمون کے بدلے میں ہوتا ہے

قال ولا يصح الرهن الا بدين مضمون لان حكمه ثبوت يد الاستيفاء والاستيفاء يتلو الوجوب

ترجمہ..... قدوری نے فرمایا اور رہن صحیح نہ ہوگا مگر دین مضمون کے بدلہ میں اس لئے کہ اس کا حکم ید استیفاء کا ثبوت ہے اور وصولیابی وجوب کے پیچھے آتی ہے۔

تشریح..... رہن صرف دین ہی کے بدلہ میں صحیح ہوتا ہے کیونکہ رہن کا حکم یہ ہے کہ مرتہن کو رہن پر ایسا قبضہ حاصل ہو جائے جس سے وہ اپنا قرض وصول کر سکے اور وصول جب کر سکے گا جب پہلے سے وجوب دین ثابت ہو چکا ہو۔

تنبیہ ...... دین مضمون ہی ہوتا ہے تو پھر دین کو مضمون کی قید سے مقید کرنا بطریق تاکید ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ دین مضمون سے قدوریؒ کی مراد وہ دین ہے جو فی الحال واجب ہو ورنہ ضمان بالدرک کے بدلہ رہن صحیح نہیں ہے۔

اعیان مضمونہ کے بدلے بھی رہن ہوتا ہے یا نہیں

قال رضي الله عنه ويدخل على هذا اللفظ الرهن بالاعيان المضمونة بانفسها فانه يصح الرهن بها ولا دين

ترجمہ ...... مصنفؒ نے فرمایا اور قدوری کے اس لفظ پر ان اعیان سے اشکال وارد ہوتا ہے جو بذات خود مضمون ہیں کہ ان کے بدلہ میں رہن صحیح ہے حالانکہ دین نہیں ہے۔

تشریح ...... امام قدوریؒ نے حصر کر دیا کہ رہن صرف دین کے بدلہ میں صحیح ہوتا ہے اس پر صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ جو چیز دین نہیں بلکہ عین ہیں اور ان کا ضمان واجب ہوتا ہے تو ان کے بدلہ میں رہن صحیح ہوتا ہے حالانکہ وہاں دین نہیں ہے تو بغیر دین کے رہن صحیح ہو گیا لہذا قدوریؒ کا حصر غلط ہو گیا مثلاً زید نے خالد کا گھوڑا غصب کر لیا تو زید پر اس کا ضمان واجب ہے اسی طرح جو چیز سوم شراء کے طریقہ پر مقبوض ہو اس کا ضمان واجب ہے اوجب ضمان واجب ہوا تو ان کے بدلہ رہن صحیح ہوگا تو ان دونوں صورتوں میں بغیر دین کے رہن درست ہوا جس سے معلوم ہوا کہ قدوریؒ کا حصرِ مذکور صحیح نہیں ہے یہ اعتراض مکمل ہوا آگے مصنفؒ اس کا جواب دیں گے۔

سوال مذکورہ کا جواب

يمكن ان يقال ان الموجب الاصلي فيها القيمة ورد العين مخلص على ما عليه اكثر المشائخ وهو دين ولهٰذا تصح الكفالة بها

ترجمہ ...... اور ممکن ہے کہ جواب دیا جائے کہ ان میں (اعیان مضمونہ میں) موجب اصلی قیمت ہے اور عین کو واپس کرنا چھٹکارا ہے اس تفصیل کے مطابق جس پر اکثر مشائخ ہیں اور قیمت دین ہے اور اسی وجہ سے ان کی کفالت صحیح ہے۔

تشریح ...... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اشکالِ مذکور کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے جو اکثر مشائخ کی تقریر کے مطابق ہے کہ اعیان میں بھی اصل قیمت ہی واجب ہوتی ہے البتہ وہ اگر عین مغصوب کو واپس کر دے اس سے بھی وہ بری الذمہ ہو جائے گا اور قیمت دین ہے نہ کہ عین جب اس کا دین ہونا ثابت ہو گیا تو معلوم ہوا کہ رہن دین کے بدلہ میں ہے نہ کہ عین کے فلا اشکال اور اعیان مضمونہ کی کفالت بالاتفاق صحیح ہے اور کفالت دین کی صحیح ہوا کرتی ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ اعیان مضمونہ میں دین کی جھلک موجود ہے۔

ایک اشکال کا جواب

ولئن كان لا تجب الا بعد الهلاك ولكنه تجب عند الهلاك بالقبض السابق ولهٰذا تعتبر قيمته يوم القبض فيكون رهنا بعد وجود سبب وجوبه فيصح كما في الكفالة

ترجمہ ...... اگرچہ قیمت واجب نہیں ہوتی مگر ہلاکت کے بعد لیکن قیمت واجب ہوتی ہے ہلاکت کے وقت سابق قبضہ کی وجہ سے اسی وجہ سے مغصوب کی قیمت قبضہ کے دن کی معتبر ہوتی ہے پس مغصوب کے بدلہ میں رہن ہوگا اس کے سببِ وجوب کے پائے جانے کے بعد

پر رہن صحیح ہوگا جیسے کفالت میں ہے۔

تشریح ...... یہاں ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ قیمتِ مغصوب تو مغصوب کی ہلاکت کے بعد ہوتی ہے اور جب تک شیٔ مغصوب علیٰ حالہٖ موجود ہے تو پھر اس کا واپس کرنا ضروری ہے تو قیمت کو موجب اصلی کہنا کیسے درست ہوگا؟

تو اس کا جواب دیا کہ اگر چہ بات یونہی ہے جیسے آپ نے فرمایا لیکن ہلاکت کے وقت جب قیمت واجب ہوئی اس کے وجوب کا سبب وہی قبضۂ سابقہ ہے، اور یہی وجہ ہے کہ مغصوب کی وہی قیمت معتبر ہوگی جو قبضہ کے دن اس کی قیمت تھی لہٰذا جب بات یوں ہے تو معلوم ہوا کہ وجوب قیمت کا سبب غاصبانہ قبضہ کرتے ہی ثابت ہوگیا تو رہن غصب کے بدلہ میں دین کے سبب وجوب کے پائے جانے کے بعد ہوا ہے اور نکتہ کی وجہ سے اعیانِ مضمونہ کی کفالت صحیح ہوتی ہے کیونکہ یہ فی الجملہ وجوب قیمت تک موصل ہے۔

اعیانِ مضمونہ میں اصل قیمت واجب ہے

ولهٰذا لا تبطل الحوالة المقيدة به بهلاكه بخلاف الوديعة

ترجمہ ...... اور اسی وجہ سے (یعنی اعیان میں موجب اصل قیمت ہونے کی وجہ سے) وہ حوالہ باطل نہ ہوگا جو عین مغصوب کے ساتھ مقید ہو مغصوب کے ہلاک ہونے کی وجہ سے بخلاف ودیعت کے۔

تشریح ...... جب یہ معلوم ہوگیا کہ اعیانِ مضمونہ میں اصل قیمت واجب ہے تو اب سنئے زید نے خالد کی گھڑی غصب کر لی اور خالد کے ذمہ بکر کا قرض ہے خالد نے حوالہ کر دیا کہ میرا قرض زید دیگا یعنی گھڑی سے اس کا قرض ادا کرے گا اور اتفاق سے زید غاصب کے پاس سے گھڑی ہلاک ہوگئی تو حوالہ باطل نہ ہوا اور زید گھڑی کی قیمت سے دین مذکور کو ادا کرے گا اور اگر بعینہٖ یہی صورت ہو لیکن زید کے پاس بجائے غصب کے امانت ہو تو امانت کے ہلاک ہوجانے سے حوالہ باطل ہوجائے گا کیونکہ امانت میں جو حوالہ عین امانت کے ساتھ ہے تو عین کے ہلاک ہوجانے سے حوالہ باطل ہوجائے گا اور پہلی مثال میں عین کی ہلاکت سے حوالہ باطل نہ ہوگا کیونکہ موجب اصلی قیمت موجود ہے۔

مرہونہ شیٔ مرتہن کی ضمانت میں داخل ہے کس مقدار میں داخل ہے

قال وهو مضمون بالاقل من قيمته ومن الدين فاذا هلك في يد المرتهن وقيمته والدين سواء صار المرتهن مستوفيا لدينه وان كانت قيمة الرهن اكثر فالفضل امانة لان المضمون بقدر ما يقع به الاستيفاء وذاك بقدر الدين فان كانت اقل سقط من الدين بقدره ورجع المرتهن بالفضل لان الاستيفاء بقدر المالية

ترجمہ ...... قدوری نے فرمایا اور مرہون مضمون ہوتا ہے رہن کی قیمت اور قرض میں سے اقل کے ساتھ پس جب کہ مرہون ہلاک ہوگیا مرتہن کے قبضہ میں اور اس کی قیمت اور قرض برابر ہوں تو ہوجائے گا مرتہن اپنے قرض کو وصول کرنے والا اور اگر رہن کی قیمت زیادہ ہو تو زیادتی امانت ہے اس لئے کہ مضمون اسی قدر ہوگا جس کے ذریعے وصولیابی واقع ہوسکے اور وہ (وصولیابی) بقدر قرض ہے پس اگر قیمت کم ہو تو قرض میں سے اسی کے بقدر ساقط ہوجائے گا اور مرتہن زیادتی کو واپس لے گا اس لئے کہ وصولیابی بقدر مالیت ہوتی ہے۔

تشریح...... ماقبل میں بتایا جا چکا ہے کہ مرہون مرتہن کی ضمانت میں داخل ہوگا اب اس پر یہ سوال پیدا ہوگا کہ کس مقدار میں مضمون ہوگا؟ تو یہاں اس کا جواب دیا ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ رہن کی قیمت اور قرض میں جو بھی کم ہو اسی مقدار کے ساتھ مضمون ہوگا لہذا اگر رہن کی قیمت دوسو روپے ہو اور قرض سو روپے ہو تو سو روپے کم ہیں اور رہن کی قیمت زیادہ ہے تو اس صورت میں ضمان بقدر سو روپے ہوگا اور اگر اس کے برعکس ہو تب بھی ضمان بقدر سو روپے ہوگا۔

لہذا اگر مرتہن کے پاس مرہون ہلاک ہو گیا اور قرض اور رہن کی قیمت برابر ہو تو مسئلہ برابر سرابر ہے اور مرتہن اپنا قرض وصول کر لینے والا شمار ہوگا اور اگر رہن کی قیمت زیادہ ہو تو زیادتی امانت ہوگی اور قرض ادا ہو گیا کیونکہ مرتہن جتنی مقدار سے اپنا قرض وصول کر سکے اتنی ہی مقدار مضمون ہوتی ہے اور وہ مقدار بقدر دین ہی ہے۔

اور اگر رہن کی قیمت کم ہو اور قرض زیادہ ہو تو جتنی رہن کی قیمت تھی رہن کے ہلاک ہونے سے اتنا قرض ساقط ہو گیا اور باقی قرض کو مرتہن راہن سے وصول کرے گا کیونکہ یہاں مرتہن کو اتنی مقدار کا وصول کرنے والا شمار کیا جائے گا جتنی رہن کی مالیت ہے۔

امام زفرؒ کا نقطہ نظر

وقال زفر الرهن مضمون بالقيمة حتى لوهلك الرهن وقيمته يوم رهن الف وخمسمائة والدين الف رجع الراهن على المرتهن بخمس مائة

ترجمہ...... اور زفرؒ نے فرمایا کہ رہن قیمت کے ساتھ مضمون ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر رہن ہلاک ہو جائے اور رہن کی قیمت رہن رکھنے کے دن پندرہ سو ہو اور قرض ہزار ہو تو راہن مرتہن سے پانچ سو واپس لے گا۔

تشریح...... ہمارا مذہب وہ ہے جو گذر چکا امام زفرؒ کا مذہب یہ ہے کہ رہن کی جو بھی قیمت ہو اسی کے بقدر مرتہن پر ضمان ہوگا لہذا اگر رہن رکھنے کے دن مرہون کی قیمت پندرہ سو روپے ہو اور قرض ایک ہزار روپیہ ہو اور رہن مرتہن کے ہاں ہلاک ہو جائے تو مرتہن کا قرض بھی ادا ہو گیا اور راہن مرتہن سے پانچ سو روپے واپس لے گا آگے امام زفرؒ نے دلیل نقلی اور دلیل عقلی پیش فرمائی ہیں۔

امام زفرؒ کی دلیل

له حديث على رضى الله عنه قال يترادان الفضل فى الرهن ولان الزيادة على الدين مرهونة لكونها محبوسة به فتكون مضمونة اعتبارا بقدر الدين

ترجمہ...... زفرؒ کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے انہوں نے کہا ہے کہ دونوں (راہن و مرتہن) رہن میں زیادتی کا لین دین کریں گے اور اس لئے کہ رہن پر زیادتی مرہون ہے زیادتی کے محبوس ہونے کی وجہ سے دین کے بدلہ میں تو زیادتی مضمون ہوگی دین کی مقدار پر قیاس کرتے ہوئے۔

تشریح...... یہ امام زفرؒ کی دلیل ہے پہلی دلیل نقلی ہے کہ حضرت علیؓ نے رہن کے بارے میں فرمایا ہے کہ راہن اور مرتہن زیادتی کا لین دین کریں گے یعنی اگر قرض رہن سے زیادہ ہے تو زیادتی راہن سے لی جائے گی اور اگر رہن کی قیمت زیادہ ہے تو زیادتی مرتہن سے

وصول کی جائے گی دوسری دلیل عقلی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جیسے رہن کی وہ مقدار مرہون ہے جو بقدر دین ہے ایسے ہی اس سے زائد مقدار بھی مرہون ہے کیونکہ اصل اور زیادتی دونوں قرض کے بدلہ محبوس ہیں تو جیسے رہن کی وہ مقدار مضمون ہے جو بقدر دین ہے ایسے ہی وہ مقدار بھی مضمون ہوگی جو اس سے زیادہ ہے، مثلاً ایک گھوڑا رہن ہے جس کی قیمت پانچ سو روپے ہے اور قرض دو سو روپے ہے تو سارا گھوڑا مرتہن کے پاس مرہون ومحبوس ہے تو ضمان بھی پورے کا واجب ہونا چاہیے۔

احناف کی دلیل

ومذهبنا مروى عن عمرو عبد الله بن مسعود رضى الله عنهم ولان يد المرتهن يد الاستيفاء فلا يوجب الضمان الا بالقدر المستوفى كما فى حقيقة الاستيفاء والزيادة مرهونة ضرورة امتناع حبس الاصل بدونها ولا ضرورة فى حق الضمان

ترجمہ...... اور ہمارا مذہب مروی ہے حضرت عمرؓ سے اور عبداللہ بن مسعودؓ سے اور اس لئے کہ مرتہن کا قبضہ وہ وصولیابی کا قبضہ ہے تو یہ واجب نہیں کرے گا ضمان کو مگر اسی مقدار کے ساتھ جو وصول کر لی گئی ہے جیسے حقیقی استیفاء کی صورت میں اور زیادتی مرہون ہے زیادتی کے بغیر اصل کے حبس کے ممتنع ہونے ضرورت کی وجہ سے اور ضمان کے حق میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔

تشریح...... یہاں سے مصنفؒ اپنی دلیل بیان کر رہے ہیں پہلی دلیل نقلی اور دوسری عقلی، دلیل نقلی یہ ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایسا ہی منقول ہے جو ہمارا مذہب ہے دلیل عقلی یہ ہے کہ مرتہن کا قبضہ وصولیابی کا قبضہ ہے تو جتنی مقدار وصولیابی کی ہوگی اتنا ہی ضمان واجب ہونا چاہیے۔

کیونکہ مرتہن کی یہ وصولیابی تو حقیقی وصولیابی نہیں بلکہ اس کو وصولیابی شمار کر لیا گیا ہے اور اگر حقیقی وصولیابی ہو تو بھی یہی حکم ہے جو ہم نے بتایا کہ بقدر دین وہ مضمون ہے اور باقی امانت ہے مثلاً زید کے خالد پر ایک ہزار روپے ہیں اور خالد نے زید کو ایک تھیلی دی جس میں دو ہزار روپے ہیں اتفاق سے زید کے پاس سے وہ تھیلی ہلاک ہوگئی تو زید کا قرض وصول ہو گیا اور باقی ہزار روپے امانت شمار ہوں گے تو یہاں بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔

آگے مصنفؒ امام زفرؒ کی دلیل عقلی کا جواب دے رہے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ الضرورۃ تتقدر بقدر ضرورۃ، تو مرتہن کے پاس پورا گھوڑا اس لئے رہن رکھا گیا ہے کہ دو سو روپے کی مقدار تک گھوڑا اس کے پاس رہن رکھدیا جائے اور تین سو کی مقدار کو نہ رکھا جائے یہ صورت ممتنع ہے تو بر بناء ضرورت پورا گھوڑا رکھدیا گیا مگر ضرورت ضرورت کی حد تک رہتی ہے تو زیادتی کو رہن رکھنے میں تو ضرورت تھی اس لئے اس کو جائز قرار دیا گیا، اور ضمان کے حق میں کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے ضمان واجب نہ ہوگا۔

امام زفرؒ کے استدلال کا جواب

والمراد بالتراد فيما روى حالة البيع فانه روى عنه انه قال المرتهن امين فى الفضل

ترجمہ...... اور مراد اس لین دین سے جو اس حدیث میں جس کو زفرؒ نے روایت کیا ہے بیع کی حالت ہے اس لئے علیؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا ہے کہ مرتہن زیادتی کے حق میں امین ہے۔

تشریح...... جس حدیث سے امام زفرؒ نے استدلال کیا تھا یہ اس حدیث کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام زفر صاحب آپکو دھوکہ ہو گیا اور حدیث کا وہ مطلب نہیں ہے جو آپ نے سمجھا بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر مرہون کو بیچا جائے تو کمی بیشی کا لین دین کریں گے اور بیع میں ہم بھی اسی کے قائل ہیں، اور ہماری اور آپکی گفتگو ہلاکت مرہون میں ہو رہی ہے جو حدیث کی مراد نہیں ہے۔

سوال...... آپ کے پاس کیا دلیل ہے کہ حدیث میں بیع کی حالت مراد ہے؟

جواب...... ہمارے پاس دلیل ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ سے دوسری روایت یہ منقول ہے کہ زیادتی کے سلسلہ میں مرتہن امین ہے، جس سے معلوم ہوا کہ پہلی حدیث کو بیع پر محمول کر لیا جائیگا ورنہ حضرت علیؓ کے اقوال میں تعارض لازم آئے گا۔

رہن سے مرتہن کا حق ادا نہیں ہوتا بلکہ مرتہن کا مال محفوظ رہتا ہے

قال وللمرتهن ان يطالب الراهن بدينه ويحبسه به لان حقه باق بعد الرهن والرهن لزيادة الصيانة فلا تمتنع به المطالبة والحبس جزاء الظلم فاذا ظهر مطله عند القاضي يحبسه كما بيناه على التفصيل فيما تقدم

ترجمہ...... قدوریؒ نے فرمایا اور مرتہن کو حق ہے کہ وہ راہن سے اپنا قرض کا مطالبہ کرے اور قرض کی وجہ سے اس کو قید کرادے اس لئے کہ اسکا حق رہن کے بعد باقی ہے اور رہن حفاظت کی زیادتی کے لئے ہے تو رہن کی وجہ سے مطالبہ ممتنع نہ ہوگا اور حبس (قید) ظلم کی سزا ہے پس جب قاضی کے سامنے اس کا ٹال مٹول کرنا ظاہر ہو گیا تو قاضی اس کو قید کر دیگا جیسا کہ ہم اس کو ماقبل میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

تشریح...... رہن کی وجہ سے مرتہن کا حق ادا نہیں ہو جاتا بلکہ رہن تو صرف اس لئے ہوتا ہے کہ مرتہن کا مال محفوظ رہ سکے، تو جب بات یوں ہے تو رہن کے باوجود بھی مرتہن کو حق ہے کہ وہ راہن سے اپنے قرض کا مطالبہ کرے اور نہ دینے کی صورت میں اس کو گرفتار کرادے چونکہ جب وہ قرض ادا کرتا ہے اور نہ ادائیگی قرض کیلئے مرہون کو بیچتا ہے تو راہن کا ظلم ثابت ہوا اور قید کرنا ظلم ہی کی سزا ہے، ہدایہ جلد ثالث کی کتاب القضاء کی فصل فی الحبس میں اس کا تفصیلی بیان گزر چکا ہے۔

مرتہن دین کا مطالبہ کرے تو رہن کا حاضر کرنا لازم ہے

واذا طلب المرتهن دينه يؤمر باحضار الرهن لان قبض الرهن قبض استيفاء فلا يجوز ان يقبض ماله مع قيام يد الاستيفاء لانه يتكرر الاستيفاء على اعتبار الهلاك في يد المرتهن وهو محتمل

ترجمہ...... اور جب مرتہن نے اپنے قرض کا مطالبہ کیا تو مرتہن کو مرہون کو حاضر کرنے کا حکم دیا جائے گا اس لئے کہ رہن کا قبضہ وصولیابی کا قبضہ ہوتا ہے تو یہ جائز نہیں کہ مرتہن اپنے قرض پر قبضہ کرے وصولیابی کے قبضہ کے قائم رہنے کے ساتھ ساتھ اس لئے کہ وصولیابی مکرر ہو جائے گی مرتہن کے قبضہ میں ہلاکت کا اعتبار کرتے ہوئے اور ہلاکت محتمل ہے۔

تشریح...... مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے احتمال ہے کہ مرہون ہلاک ہو جائے اور اس کے باوجود بھی اگر اس کو قرض دیدیا جائے گا تو ڈبل وصول ہو جائے گا اس لئے یہ صورت اختیار کی گئی کہ جب مرتہن راہن سے اپنا قرض مانگے تو مرتہن سے کہا جائے گا کہ پہلے مرہون کو

حاضر کرے۔

مرتہن نے رہن کو حاضر کر دیا تو راہن کو اولاً قرض کی ادائیگی کا حکم دیا جائے گا

واذا احضره امر الراهن بتسليم الدين اولا ليتعين حقه كما تعين حق الراهن تحقيقا للتسوية كمافى تسليم المبيع والثمن يحضر المبيع ثم يسلم الثمن اولا

ترجمہ...... اور جب مرتہن نے رہن کو حاضر کر دیا تو راہن کو اولاً قرض سپرد کرنے کا حکم دیا جائے گا تا کہ مرتہن کا حق متعین ہو جائے، جیسا کہ راہن کا حق متعین ہو گیا برابری کو ثابت کرنے کے لئے جیسا کہ مبیع اور ثمن کے سپرد کرنے میں مبیع کو حاضر کیا جاتا ہے پھر پہلے ثمن کو سپرد کیا جاتا ہے۔

تشریح...... جب مرتہن مرہون کو حاضر کر دے تو چونکہ مرہون تو متعین چیز ہے جس میں راہن کا حق متعین ہے اور روپوں میں حق متعین نہیں ہے چونکہ وہ غیر معین ہیں اس لئے برابری کی غرض سے پہلے راہن اس کا قرض ادا کرے پھر مرتہن اس کے حوالہ مرہون کو کریگا جیسا کہ مبیع اور ثمن میں بھی یہی حکم ہے کہ پہلے ثمن دیا جاتا ہے اس کے بعد مبیع حوالہ کیا جائیگا۔

مرتہن نے راہن سے قرض کا مطالبہ اس شہر میں کیا جس میں عقد نہیں ہوا تھا تو کیا حکم ہے

وان طالبه بالدين فى غير البلد الذى وقع العقد فيه ان كان الرهن مما لا حمل له ولا مؤنة فكذلك الجواب لان الاماكن كلها فى حق التسليم كمكان واحد فيما ليس له حمل ومؤنة ولهذا لايشترط بيان مكان الايفاء فيه فى باب السلم بالاجماع وان كان له حمل ومؤنة يستوفى دينه ولا يكلف احضار الرهن لان هذا نقل والواجب عليه التسليم بمعنى التخلية لا النقل من مكان الىٰ مكان لانه يتضرر به زيادة الضرر ولم يلتزم

ترجمہ...... اور اگر مرتہن نے راہن سے قرض کا مطالبہ کیا اس شہر کے علاوہ میں جس میں عقد واقع ہوا تھا تو اگر رہن ان چیزوں میں سے ہے جس کے لئے بوجھ اور مشقت نہیں ہے تو جواب ایسے ہی ہے (یعنی پہلے مرتہن کو حکم دیا جائے گا کہ رہن کو حاضر کرے) اس لئے تمام جگہیں سپرد کرنے کے حق میں ایک ہی جگہ کے مثل ہیں اس چیز میں جس کے لئے بوجھ اور مشقت نہ ہو اور اسی وجہ سے ایسی چیز میں (جس کے لئے بوجھ وغیرہ نہ ہو) بالاجماع باب سلم میں دینے کی جگہ بیان کرنا شرط نہیں ہے اور اگر اس کے لئے بوجھ اور مشقت ہو تو مرتہن اپنا قرض وصول کریگا اور مرتہن رہن کو حاضر کرنے کا مکلف نہ ہوگا اس لئے کہ یہ (احضار رہن) نقل ہے اور مرتہن کے اوپر جو واجب ہے وہ تسلیم ہے جو تخلیہ کے معنی میں ہے نہ کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل کرنا اس لئے کہ اس سے مرتہن زیادہ ضرر اٹھائے گا حالانکہ اس نے ضرر اٹھانے کا التزام نہیں کیا ہے۔

تشریح...... عقدِ راہن واقع ہوا تھا مثلاً دیوبند میں اور مرتہن نے راہن سے اپنے قرض کا مطالبہ کیا دھلی میں تو مرتہن کو مطالبہ کا تو حق ہے لیکن کیا یہاں بھی مرتہن کو حکم دیا جائے گا کہ پہلے مرہون کو حاضر کرے تو فرمایا کہ پہلے یہ دیکھا جائے کہ مرہون کیسی چیز ہے اس کو اٹھانے اور لے جانے میں مشقت ہوگی یا نہیں نیز اس کو لے جانے کے لئے کسی سواری کو طے کرنا پڑیگا یا بغیر اس کے ہی نقل کی جا سکتی ہے اوّل کی مثال، گھڑی، قلم، انگوٹھی وغیرہ اور ثانی کی مثال بہت ساری کتابیں یا اس کے مثل تو

پہلی صورت میں تو مرتہن سے کہا جائے گا کہ پہلے مرہون کو حاضر کرے اور پھر اپنا قرض وصول کرے کیونکہ جب مرہون ہلکی پھلکی چیز ہے تو اس کے لئے تسلیم کے حق میں تمام جگہیں برابر ہیں۔

اور یہی وجہ ہے کہ ایسی چیزوں میں بالا جماع باب سلم میں سپرد کرنے کی جگہ کو متعین کرنا شرط نہیں ہے اور اگر وہ چیز قسم ثانی میں سے ہے تو مرتہن اپنا قرض وصول کرے گا اور مرتہن کو یہ تکلیف نہیں دی جائے گی کہ مرہون دھلی ہی میں حاضر کرے اس لئے کہ مرتہن کا فریضہ وہ تسلیم ہے جس کی حقیقت تخلیہ ہے نقل اس پر ضروری نہیں ہے نیز مرتہن کو نقل سے ضرر ہوگا جبکہ اس نے اس کا التزام نہیں کیا ہے۔

راہن نے عادل کو کہا کہ مرہون کو بیچ دے لہذا راہن کا حکم مطلق ہونے کی وجہ سے نقد اور ادھار دونوں کو شامل ہوگا

و لو سلط الراهن العدل على بيع المرهون فباعه بنقد او نسيئة جاز لا طلاق الا مرفلو طالب المرتهن بالدين لا يكلف المرتهن احضار الرهن لانه لا قدرة له على الاحضار

ترجمہ...... اور اگر راہن نے عادل کو مرہون کے بیچنے پر مسلط کر دیا پس عادل نے اس کو نقد یا ادھار فروخت کر دیا تو جائز ہے حکم کے مطلق ہونے کی وجہ سے پس اگر مرتہن نے قرض کا مطالبہ کیا تو مرتہن رہن کو حاضر کرنے کا مکلف نہ ہوگا اس لئے کہ مرتہن کو حاضر کرنے پر قدرت نہیں ہے۔

تشریح...... عادل اس کو کہتے ہیں جس کے پاس باتفاق راہن و مرتہن مرہون کو رکھدیا گیا ہے تو اگر راہن نے عادل کو کہا کہ مرہون کو بیچ دے تو چونکہ راہن کا حکم مطلق ہے لہذا یہ نقد اور ادھار دونوں کو شامل ہوگا لہذا عادل نے اگر اس کو ادھار فروخت کر دیا تو جائز ہے بہر حال اسی دوران مرتہن نے راہن سے اپنے قرض کا مطالبہ کیا تو اس کا مطالبہ حق بجانب ہے لیکن یہاں مرتہن کو یہ حکم نہ ہوگا کہ وہ پہلے رہن کو حاضر کرے کیونکہ مرتہن کو اب رہن کے حاضر کرنے کی قدرت نہیں ہے کما ھو ظاہر

راہن مرتہن کو مرہونہ کے بیچنے کی اجازت دیدے تو کیا حکم ہے

وكذا اذا امر المرتهن ببيعه فباعه ولم يقبض الثمن لانه صار دينا بالبيع بامر الراهن فصار كان الراهن رهنه وهو دين ولو قبضه يكلف احضاره لقيام البدل مقام المبدل الا ان الذى يتولى قبض الثمن هو المرتهن لانه هو العاقد فترجع الحقوق اليه وكما يكلف احضار الرهن لا ستيفاء كل الدين يكلف لا ستيفاء نجم قد حل لا حتمال الهلاك ثم اذا قبض الثمن يؤمر باحضاره لاستيفاء الدين لقيامه مقام العين

ترجمہ...... اور ایسے ہی جبکہ راہن نے مرتہن کو حکم کیا مرہون کے بیچنے کا پس مرتہن نے اس کو بیچ دیا اور ثمن پر قبضہ نہیں کیا اس لئے کہ وہ دین ہوا ہے راہن کے حکم سے بیچنے کی وجہ سے پس ایسا ہو گیا گویا کہ راہن نے اس کو رہن رکھا ہے درانحالیکہ وہ دین ہے اور اگر مرتہن نے ثمن پر قبضہ کر لیا تو ثمن کو حاضر کرنے کا مکلف ہوگا بدل کے مبدل کا قائم مقام ہونے کی وجہ سے مگر جو شخص کہ ثمن پر قبضہ کرنے کا متولی ہوگا وہ مرتہن ہوگا اس لئے کہ عاقد وہی ہے تو حقوق اسی کی جانب راجع ہوں گے اور مرتہن جیسے مکلف ہوگا رہن کو حاضر کرنے کا پورے قرض کی وصولیابی کے لئے ایسے ہی مکلف ہوگا اس ایک قسط کو وصول کرنے کے لئے جس کا وقت آ گیا ہے ہلاکت کے احتمال کی وجہ سے

پھر جب مرتہن نے ثمن پر قبضہ کر لیا تو اس کو احضارِ ثمن کا حکم دیا جائے گا قرض کے وصول کرنے کے لئے ثمن کے عین کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے۔

تشریح ..... اگر راہن نے مرتہن کو اجازت دیدی کہ وہ مرہون کو فروخت کر دے لہذا مرتہن نے اس کو فروخت کر دیا اور مرتہن نے ثمن وصول نہیں کیا تو بھی مطالبہ کے وقت مرتہن کو مرہون کو حاضر کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا اس لئے کہ اب رہن عین نہیں رہا بلکہ دین ہو گیا اور اس کا یہ دین ہونا اس بیع کی وجہ سے ہے جو راہن کے حکم سے ہوئی ہے بہر حال یہ عین اب دین ہو گیا اور یہ دین ہونا پہلے سے نہیں بلکہ اب ہوا ہے اور اگر یہ پہلے سے دین ہوتا اور اس کو عادل کے پاس رہن میں باتفاقِ طرفین رکھ دیا جاتا تو مرتہن کو مطالبہ دین کا حق ہوتا ایسے یہاں بھی ہے، ہاں اگر مرتہن نے ثمن وصول کر لیا ہو تو چونکہ ثمن مرہون کے قائم مقام ہے اس وجہ سے اس کو احضارِ ثمن کا حکم دیا جائیگا، اور ساتھ ہی ساتھ یہاں یہ بات ہونا بھی ضروری ہے کہ مشتری سے ثمن وصول کرنے کا استحقاق مرتہن کو ہے کیونکہ یہی مرتہن فروخت کرنے والا ہے اگر چہ یہ راہن کیجانب سے وکیل ہے تو بیع کے حقوق اسی کی جانب راجع ہوں گے اور منجملہ حقوق کے مبیع کو سپرد کرنا اور ثمن وصول کرنا ہے۔

پھر واضح ہو کہ قرض قسط وار ہوتا ہے یکبارگی نہیں ہوتا لہذا ایسی صورت میں وہی حکم ہے جو پورا قرض وصول کرنے کی صورت میں یعنی قسط کو ادا کرنے کے وقت بھی احضارِ رہن کا بھی ایسے ہی حکم ہوگا جیسے پورا قرضہ ادا کرنے کے وقت احضار رہن کا حکم ہوتا ہے کیونکہ احتمال ہے کہ مرہون ہلاک ہو گیا ہو تو پھر یہ قسط اداء کرنا بھی لازم نہ ہوگا۔

بہر حال جب مرتہن نے بحکم راہن مرہون کو فروخت کر دیا ہو تو اس کا ثمن وصول کرنا مرتہن کا کام ہوگا پھر جب مرتہن نے ثمن وصول کر لیا تو اس کو اپنا قرض وصول کرنے کے لئے حکم دیا جائے گا کہ ثمن مذکور کو حاضر کرے اس لئے کہ یہ ثمن عین مرہون کے قائم مقام ہے۔

رہن کے غلام کو کسی نے قتل کر دیا تو کیا حکم ہے

وهذا بخلاف ما اذا قتل رجل العبد الرهن خطأً حتى قضى بالقيمة على عاقلته فى ثلث سنين لم يجبر الراهن على قضاء الدين حتى يحضر كل القيمة لان القيمة خلف عن الرهن فلا بدمن احضار كلها كما لا بدمن احضار كل عين الرهن وما صارت قيمة بفعله وفيما تقدم صار دينا بفعل الراهن فلهذا افترقا

ترجمہ ..... اور یہ حکم اس صورت کے خلاف ہے جبکہ کسی شخص نے رہن کے غلام کو خطاءً قتل کر دیا یہاں تک کہ اس کے خاندان پر قیمت کا فیصلہ کر دیا گیا تین سال میں تو راہن کو قرض ادا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا یہاں تک کہ مرتہن پوری قیمت حاصل کرے اس لئے کہ قیمت رہن کا خلیفہ ہے تو پوری قیمت کا احضار ضروری ہے جیسا کہ پورے عین رہن کا احضار ضروری ہے اور یہ قیمت نہیں بنتی ہے راہن کے فعل سے اور پہلی صورت میں رہن دین ہوا تھا راہن کے فعل سے پس اسی وجہ سے یہ دونوں صورتیں جدا جدا ہو گئیں۔

تشریح ..... اگر رہن کے غلام کو کسی نے خطاءً قتل کر دیا اور قاضی نے قاتل کے عاقلہ پر غلام کی قیمت واجب کر دی جس کو وہ قسط وار تین سال میں ادا کریں گے۔

تو یہاں مرتہن راہن کو قرض ادا کرنے پر مجبور نہیں کرسکتا جب تک کہ غلام کی پوری قیمت حاضر نہ کردے کیونکہ قیمت رہن کا خلیفہ ہے تو جیسے رہن کے موجود رہنے کی صورت میں پورا رہن حاضر کرنا ضروری ہے یہاں پوری قیمت کو حاضر کرنا ضروری ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ یہاں رہن کا قیمت و دین بننا راہن کے فعل سے نہیں ہے اور پہلی صورت میں رہن کا دین و قیمت بننا راہن کے فعل سے ہے اس وجہ سے پہلی صورت میں احضار رہن ضروری نہیں ہوا اور یہاں احضار رہن ضروری ہوا۔

راہن نے مرہون کو عادل کے پاس رکھ دیا اس کو اپنے غیر کے پاس ودیعت رکھنے کی اجازت دیدی تو کیا حکم ہے؟

ولو وضع الرهن على يد العدل وامران يودعه غيره ففعل ثم جاء المرتهن يطلب دينه لا يكلف احضار الرهن لانه لم يؤتمن عليه حيث وضع على يد غيره فلم يكن تسليمه في قدرته

ترجمہ...... اور اگر راہن نے مرہون کو عادل کے پاس رکھا اور اس کو اجازت دیدی کہ وہ اپنے غیر کے پاس اس کو ودیعت رکھدے پس اس نے کیا پھر مرتہن نے اپنے قرض کا مطالبہ کرنے لگا تو اس کو رہن کے حاضر کرنے کا مکلف نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اس پر اعتماد نہیں کیا گیا اس حیثیت سے کہ راہن سے (مرہون کو) اس کے غیر کے پاس رکھا تو اس کو سپرد کرنا مرتہن کی قدرت میں نہیں ہے۔

تشریح...... پہلی صورتوں میں سے اکثر صورتیں وہ ہیں جن میں مرتہن کو احضار رہن کا حکم دیا جاتا ہے لیکن اس صورت میں مرتہن کو احضار رہن کا حکم نہ ہوگا اور اس کے بغیر ہی وہ اپنے قرض کو طلب کرنے کا مختار ہوگا، صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے خالد سے قرض لیا خالد نے رہن رکھنے کا مطالبہ کیا مگر وہ رہن خالد کے پاس نہیں رکھا گیا بلکہ کسی عادل کے پاس رکھا گیا اور ساتھ ہی ساتھ راہن نے عادل کو یہ بھی اجازت دیدی کہ تم اس کو کسی اور کے پاس ودیعت رکھ سکتے ہو لہٰذا عادل نے اس کو کسی کے پاس رہن رکھ دیا تو خالد کو حق ہے کہ وہ زید سے اپنا قرض طلب کرے اور یہاں خالد کو احضار رہن کا حکم نہ ہوگا کیونکہ رہن کو حاضر کرنا خالد کے بس میں نہیں ہے۔

عادل اپنے عیال کے پاس ودیعت رکھ کر غائب ہوگیا تو کیا حکم ہے

ولو وضعه العدل في يدمن في عياله وغاب وطلب المرتهن دينه والذى في يده يقول اودعنى فلان ولا ادرى لمن هو يجبر الراهن على قضاء الدين لان احضار الرهن ليس على المرتهن لانه لم يقبض شيئا وكذلك اذا غاب العدل بالرهن ولا يدرى اين هو لما قلنا

ترجمہ...... اور اگر رہن کو عادل نے اس کے پاس رکھ دیا جو اس کی عیال میں ہے اور عادل غائب ہوگیا اور مرتہن نے اپنا قرض طلب کیا اور وہ جس کے قبضہ میں رہن ہے کہتا ہے کہ فلاں نے میرے پاس اس کو ودیعت رکھا ہے اور مجھے معلوم نہیں کہ یہ کس کا ہے تو راہن کو قضاء دین پر مجبور کیا جائے گا اس لئے کہ رہن کو حاضر کرنا مرتہن کے ذمہ نہیں ہے اس لئے کہ اس نے کسی چیز پر قبضہ نہیں کیا اور ایسے جبکہ عادل غائب ہوگیا رہن کو لے کر اور نہیں جانی جاتی یہ بات کہ وہ کہاں ہے اسی دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کرچکے ہیں۔

تشریح...... عیال سے مراد وہ شخص ہے جو اس کی کفالت میں ہو اور اس کے نان نفقہ کا عادل ذمہ دار ہو (وسياتى تفصيله)

عادل رہن کو ایسے شخص کے پاس ودیعت رکھ کر غائب ہو گیا جو اس کی عیال میں ہے، ادھر مرتہن نے اپنے قرض کا مطالبہ کیا اور عادل جس کے پاس مرہون کو رکھ کر گیا تھا کہ فلاں کی ودیعت تو میرے پاس ہے مگر مجھے یہ علم نہیں ہے کہ کس کی ہے تو راہن کو بدونِ احضارِ رہن قرض ادا کرنے پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ مرتہن کے ذمہ نہیں ہے کہ وہ رہن کو حاضر کرے کیونکہ اسنے رہن پر قبضہ ہی نہیں کیا کہ اس کو احضار رہن کا حکم دیا جائے اور اسی طرح اگر عادل رہن لے کر غائب ہو جائے اور یہ معلوم نہ ہو سکے کہ وہ کہاں ہے تو بھی راہن کو قرض ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا اسی دلیل سابق کی وجہ سے۔

جس کے پاس عادل نے ودیعت رکھی رہن سے انکار کر دے تو کیا حکم ہے؟

ولو ان الذی اودعه العدل جحد الرهن وقال هو مالی لم یرجع المرتهن علی الراهن بشئی حتی یثبت کونه رهنا لانه لما جحد فقد توی المال والتوی علی المرتهن فیتحقق استیفاء الدین فلا یملک المطالبة به

ترجمہ ... اور اگر وہ شخص جس کے پاس عادل نے ودیعت رکھی ہے رہن سے انکار کر دے اور کہے کہ یہ تو میرا مال ہے تو مرتہن راہن سے کچھ نہیں لے گا یہاں تک کہ مرتہن اسکا رہن ہونا ثابت کر دے اس لئے کہ مودع نے جب انکار کر دیا تو مال ضائع ہو گیا اور ہلاکت مرتہن پر پڑتی ہے تو قرض کی وصولیابی متحقق ہو گئی تو مرتہن دین کے مطالبہ کا حقدار نہ ہوگا۔

تشریح ... ماقبل میں گذر چکا ہے کہ اگر مرہون ہلاک ہو جائے تو اسکی ہلاکت مرتہن پر پڑتی ہے اور ہلاکت رہن کی صورت میں مرتہن کو اپنے قرض وصول کرنے والا شمار کر لیا جاتا ہے

لہذا اگر وہ شخص جس کے پاس عادل رہن کو رکھ کر غائب ہوا ہے رہن کا انکار کر کے یوں کہے کہ یہ تو میرا ذاتی مال ہے رہن نہیں ہے تو یہ رہن کی ہلاکت کی صورت ہے جو مرتہن پر پڑے گی کیونکہ عادل کو یہ حق ہے کہ وہ رہن کو کسی کے پاس ودیعت رکھدے راہن اور مرتہن کی اجازت سے ملتا ہے۔

لہذا صورتِ مذکورہ میں مرتہن راہن سے اپنا قرض وصول نہیں کر سکتا بلکہ ہلاکت کی وجہ سے اس کو قرض کا وصول کرنے والا شمار کیا جائیگا، البتہ اگر دعویٰ اور گواہوں سے مرتہن اس کا رہن ہونا ثابت کر دے تو مرتہن کو دین کے مطالبہ کا حق ہوگا ورنہ نہیں۔

مرتہن رہن کو کب تک اپنے پاس رکھ سکتا ہے؟

قال وان کان الرهن فی یده لیس علیه ان یمکنه من البیع حتی یقضیه الدین لان حکمه الحبس الدائم الی ان یقضی الدین علی ما بیناه

ترجمہ ... قدوری نے فرمایا اور اگر رہن مرتہن کے قبضہ میں ہو تو مرتہن پر ضروری نہیں کہ وہ راہن کو مرہون فروخت کرنے کی قدرت دے یہاں تک کہ راہن اس کا قرض ادا کر دے اس لئے کہ رہن کا حکم حبس دائم ہے یہاں تک کہ راہن قرض ادا کر دے اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم (اوائل کتاب الرہن میں) بیان کر چکے ہیں۔

تشریح ... جب تک مرتہن اپنا قرض وصول نہ کرے جب تک اس کو حق ہے کہ رہن واپس نہ کرے لہذا اگر راہن رہن کو فروخت کرنا

چاہے تو مرتہن پر یہ ضروری نہیں کہ وہ رہن کو فروخت کرنے دے۔

مسائل ثلثہ کی وضاحت

ولو قضاه البعض فله ان يحبس كل الرهن حتى يستوفى البقية اعتبارا بحبس المبيع فاذا قضاه الدين قيل له سلم الرهن اليه لانه زال المانع من التسليم لوصول الحق الى مستحقه فلو هلك قبل التسليم استرد الراهن ما قضاه لانه صار مستوفيا عند الهلاك بالقبض السابق فكان الثانى استيفاء بعد استيفاء فيجب رده

ترجمہ...... اور اگر مرتہن کو کچھ قرض ادا کر دیا تو مرتہن کو حق ہے کہ وہ پورا رہن روک لے یہاں تک کہ باقی کو وصول کرے حبس مبیع پر قیاس کرتے ہوئے پس جب راہن نے مرتہن کو پورا قرض ادا کر دیا تو مرتہن سے کہا جائیگا کہ رہن راہن کے حوالہ کر اس لئے کہ جو چیز سپرد کرنے سے مانع تھی وہ زائل ہوگئی حق کے اس کے مستحق تک پہنچ جانے کی وجہ سے پس اگر رہن ہلاک ہو گیا سپرد کرنے سے پہلے تو راہن وہ مال واپس لیگا جو مرتہن کو ادا کیا تھا اس لئے کہ مرتہن ہلاکت کے وقت سابق قبضہ کی وجہ سے وصول کرنے والا ہو گیا تو دوسرا وصول کرنا وصول کرنے کے بعد وصول کرنا ہوگا پس اس کا (ثانی کا) واپس کرنا واجب ہوگا۔

تشریح...... اس عبارت میں تین مسائل ہیں۔

۱۔ باب بیع میں بائع کو حق ہوتا ہے کہ جب تک مشتری ثمن ادا نہ کرے مبیع حوالہ نہ کرے بلکہ اپنے پاس روکے رکھے اور اگر مشتری نے کچھ ثمن ادا کر دیا اور کچھ باقی ہے تب بھی بائع کو حق ہے کہ پورا ثمن وصول کرنے تک مبیع کو روکے رکھے اسی طرح اگر راہن نے کچھ قرض ادا کر دیا اور کچھ باقی ہے تو مرتہن کو حق ہے کہ جب تک راہن پورا قرض ادا نہ کرے مرہون کو روکے رکھے۔

۲۔ جب راہن نے پورا قرض ادا کر دیا تو اب مرتہن کو یہ حق نہیں ہے کہ مرہون کو اپنے پاس روکے رکھے کیونکہ مرتہن نے اپنا حق وصول کر لیا تو جس بنیاد پر مرتہن کو حبس کا حکم تھا وہ بنیاد ختم ہوگئی۔

۳۔ راہن نے پورا قرض ادا کر دیا اور اداءِ دین کے بعد اتفاق سے مرتہن کے پاس مرہون ہلاک ہو گیا تو راہن نے جو قرض ادا کیا تھا اس کو واپس لے گا کیونکہ مرتہن اس ہلاکت کی وجہ سے اپنا قرض وصول کرنے والا ہو گیا تو یہ ڈبل وصول ہو جائے گا اس سے بچنے کے لئے اس کی واپسی ضروری ہے۔

تین مسائل کا تذکرہ

وكذلك لو تفاسخا الرهن له حبسه ما لم يقبض الدين اويبرئه ولا يبطل الرهن الا بالرد على الراهن على وجه الفسخ لانه يبقى مضمونا ما بقى القبض والدين ولو هلك فى يده سقط الدين اذا كان به وفاء بالدين لبقاء الرهن .

ترجمہ...... اور ایسے ہی اگر دونوں نے رہن کو فسخ کیا تو مرتہن رہن کو روکے گا جب تک کہ وہ قرض پر قبضہ نہ کرے یا راہن کو قرض سے بری کر دے اور رہن باطل نہیں ہوتا مگر راہن کے اوپر فسخ کے طریقہ پر واپس کرنے کے ساتھ اس لئے کہ رہن مضمون باقی رہے گا جب تک کہ قبضہ اور دین باقی ہو اور اگر مرہون مرتہن کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے تو قرض ساقط ہو جائیگا جبکہ اس سے وفاء دین ہو رہن کے باقی

رہنے کی وجہ سے۔

تشریح……اس عبارت میں بھی تین مسائل ہیں۔

۱۔ جیسے مرتہن کو حق ہے کہ جب تک اپنا قرض وصول نہ کرے تب تک مرہون کو روکے رکھے اسی طرح اگر راہن و مرتہن دونوں نے رہن کو زبانی فسخ کرلیا، مگر ہنوز مرہون مرتہن کے قبضہ میں ہے تو ابھی رہن فسخ نہ ہوگا لہذا مرتہن کو برابر اس کے روکنے کا حق ہوگا جب تک کہ راہن اس کا قرض نہ ادا کردے یا مرتہن راہن کو قرض سے بری کردے بری کرنے کے بعد اور قرض کو ادا کرنے کے بعد مرتہن کو روکنے کا حق نہ ہوگا۔

۲۔ رہن اس وقت باطل ہوگا جب کہ فسخ کے طریقے پر مرتہن رہن راہن کو سپرد کردے ورنہ جب تک دین کے ساتھ قبضۂ مرتہن باقی رہے گا اس پر رہن کے احکام جاری ہوں گے اور حسب سابق رہن مضمون ہوگا۔

۳۔ رہن کا بطلان زبانی فسخ سے جب ہوگا جب کہ مرہون راہن کے سپرد کردیا جائے ورنہ نہیں ہوگا لہذا اگر زبانی فسخ کے بعد مرہون واپس نہیں کیا گیا اور مرتہن کے قبضہ میں وہ ہلاک ہوگیا تو یہ رہن مضمون ہوگا اور اگر اس کی قیمت قرض کے بقدر ہے تو قرض ساقط ہو جائے گا اور اگر کم ہے تو حسب حکم سابق ماہقی کو راہن سے وصول کرے گا اور یہاں قرض ساقط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ واپس کرنے سے پہلے پہلے رہن باقی ہے لہذا اس پر رہن کے احکام جاری ہوں گے۔

مرتہن رہن سے نفع اٹھا سکتا ہے یا نہیں

ولیس للمرتهن ان ینتفع بالرهن لا باستخدام ولا سکنی ولا لبس الا ان یاذن له المالک لان له حق الحبس دون الانتفاع

ترجمہ……اور مرتہن کو حق نہیں ہے کہ وہ مرہون سے نفع اٹھائے نہ خدمت لینے کے طریقہ پر اور نہ سکنٰی کے طریقہ پر اور نہ پہننے کے طریقہ پر مگر یہ کہ اس کو مالک اجازت دیدے اس لئے کہ مرتہن کو روکنے کا حق ہے نہ کہ انتفاع کا۔

تشریح……مرتہن کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ مرہون سے نفع اٹھائے یعنی اگر وہ غلام ہے تو اس سے خدمت لینے کا جواز نہیں ہے اور اگر وہ گھر ہے تو اس میں رہنے کا جواز نہیں ہے اور اگر وہ کپڑا ہے تو اس کو پہننے کا جواز نہیں ہے کیونکہ مرتہن کو انتفاع کا حق نہیں بلکہ صرف حبس کا حکم ہوتا ہے ہاں اگر راہن اجازت دیدے تو پھر انتفاع جائز ہے۔

تنبیہ……مرہون سے انتفاع حرام ہے اور سود ہے اگر چہ راہن بھی اجازت دیدے اس لئے کہ سود اجازت دینے سے حلال نہیں ہو جاتا اور المعروف کالمشروط قاعدۂ کلیہ ہے اور اب غالب یہی ہے کہ لوگ دوسروں کی زمین رہن پر اس لئے لیتے ہیں کہ اس سے آمدنی حاصل کریں تو صاحب ہدایہ کا فرمان ان کے زمانہ پر محمول کیا جا سکتا ہے کہ ان کے زمانہ میں انتفاع بالمرہون کا رواج نہیں تھا دیکھئے شافی ص ۳۱۰ ج ۵۔

مرتہن کیلئے رہن کے بیچنے کا حکم

ولیس لہ ان یبیع الابتسلیط من الراھن ولیس لہ ان یواجرو یعیر لانہ لیس لہ ولایۃ الانتفاع بنفسہ فلا یملک تسلیط غیرہ علیہ فان فعل کان متعدیاولا یبطل عقد الرھن بالتعدی

ترجمہ...... اور مرتہن کو حق نہیں ہے کہ وہ مرہون کو بیچے مگر راہن کی جانب سے مسلط کئے جانے کے ساتھ اور حق نہیں ہے اس کو کہ مرہون کو اجارہ پر دے اور عاریت پر دے اس لئے کہ اس کو خود انتفاع کی ولایت نہیں ہے تو وہ انتفاع پر اپنے غیر کو مسلط کرنے کا مالک نہ ہوگا پس اگر مرتہن نے ایسا کیا تو وہ زیادتی کرنے والا ہے اور اس تعدی کی وجہ سے عقد رہن باطل نہ ہوگا۔

تشریح...... مرتہن مرہون کو فروخت نہیں کرسکتا ہاں اگر راہن اجازت دے تو فروخت کرسکتا ہے اسی طرح مرتہن اس کو اجارہ پر یا اعارہ پر نہیں دے سکتا کیونکہ جب مرتہن کو خود اس سے نفع اٹھانے کا حق نہیں ہے تو دوسروں کو نفع اٹھوانیکا کیونکر حق ہوسکتا ہے لیکن اگر مرتہن نے اس کو اجارہ وغیرہ پر دیدیا تو یہ اس کی زیادتی ہے مگر اس زیادتی کی وجہ سے عقد رہن باطل نہ ہوگا بلکہ عقد رہن برقرار ہے۔

مرتہن رہن کی حفاظت کن کن لوگوں سے کراسکتا ہے

قال وللمرتھن ان یحفظ الرھن بنفسہ وزوجتہ وولدہ وخادمہ الذی فی عیالہ قال رضی اللّٰہ عنہ معناہ ان یکون الولد فی عیالہ ایضا وھٰذا لان عینہ امانۃ فی یدہ فصار کا لودیعۃ وان حفظہ بغیر من فی عیالہ او اودعہ ضمن وھل یضمن الثانی فھو علی الخلاف وقد بینا جمیع ذٰلک بدلائلہ فی الودیعۃ

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور مرتہن کو جائز ہے کہ وہ رہن کی خود حفاظت کرے اور اپنی بیوی کے ذریعہ اور اپنے لڑکے کے ذریعہ اور اپنے اس خادم کے ذریعہ جو اس کی عیال میں ہے مصنفؒ نے فرمایا اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ بچہ جو اس کی عیال میں ہو اور یہ اس لئے کہ عین رہن مرتہن کے پاس امانت ہے تو یہ ودیعت کے مثل ہوگیا اور اگر اس نے حفاظت اس شخص کے غیر کے ساتھ کی جو اس کی عیال میں ہے یا اس کو ودیعت رکھدیا ہو تو مرتہن ضامن ہوگا اور کیا راہن دوسرے کو ضامن بنائے گا تو یہ اختلافِ معروف پر ہے اور ہم ان تمام باتوں کو مع ان کے دلائل کے ودیعت میں بیان کرچکے ہیں۔

تشریح...... مرتہن پر ضروری ہے کہ رہن کی حفاظت یا تو خود کرے یا اپنی بیوی اور اس لڑکے یا خادم سے کرائے جو مرتہن کی عیال میں ہوں، ورنہ اگر دوسروں کے ذریعہ حفاظت کرائے گا تو مرتہن بصورت ہلاکت مرہون غصب کے مثل پوری قیمت کا ضمان واجب ہوگا۔

تنبیہ-۱...... عیال ہونے کا مدار اس کے گھر میں رہنا ہے خواہ اس پر اس کا نفقہ واجب ہو یا نہ ہو جیسے زوجہ اور اس کی اولاد اور اس کا خادم یا اس کا ماہانہ نوکر سب اس کی عیال میں شمار ہونگے جو یومیہ کا مزدور ہے وہ عیال میں داخل نہ ہوگا، نیز شریک شرکت مفاوضہ وعنان بھی عیال کے قائم مقام ہیں نیز زوجہ اور لڑکے کیلئے اس کی عیال میں ہونا شرط نہیں ہے شامی ص ۳۱۳ ج ۵

تنبیہ-۲...... عین رہن ودیعت امانت ہے اور امانت کے یہی احکام ہیں جو مذکور ہوئے۔

تنبیہ-۳...... مصنفؒ نے اس کی پوری تفصیل ہدایہ ص ۲۵۷ ج ۳ پر بیان کی ہے ایک نظر اسکا مطالعہ کرلیا جائے۔

مرتہن کے لئے رہن میں تعدی کا حکم

واذا تعدی المرتھن فی الرھن ضمنه ضمان الغصب بجميع قيمته لان الزيادة على مقدار الدين امانة والامانات تضمن بالتعدی

ترجمہ...... اور جبکہ مرتہن نے رہن میں تعدی کی تو مرتہن اس کا ضامن ہوگا ضمان غصب کے طریقہ پر اس کی پوری قیمت کا اس لئے کہ زیادتی دین کی مقدار پر امانت ہے اور امانات تعدی کی وجہ سے مضمون ہوتی ہیں۔

تشریح...... اگر مرتہن کی جانب سے رہن میں تعدی پائی گئی تو غصب کے مثل مرہون کی پوری قیمت کا ضمان واجب ہوگا اس لئے کہ رہن کی جو مقدار دین سے زیادہ ہے وہ امانت ہے مگر کیا کیا جائے تعدی کی صورت میں امانات کا بھی ضمان واجب ہوتا ہے۔

مرتہن کیلئے رہن کے استعمال کا حکم

فلو رهنه خاتما فجعله فی خنصره فهو ضامن لانه متعد بالاستعمال لانه غير ما ذون فيه وانما الاذن بالحفظ واليمنى واليسرى فی ذلک سواء لان العادة فيه مختلفة ولو جعله فی بقية الاصابع كان رهنابما فيه لانه لا يلبس كذلک عادة فكان من باب الحفظ وكذا الطيلسان ان لبسه لبسا معتادا ضمن وان وضعه على عاتقه لم يضمن

ترجمہ...... پس اگر مرتہن کے پاس انگوٹھی رہن رکھی سو اس نے اس کو اپنی خنصر میں کرلیا تو وہ ضامن ہوگا اس لئے کہ وہ استعمال کی وجہ سے زیادتی کرنے والا ہے اس لئے کہ اس کو استعمال کی اجازت نہیں ہے اور اجازت حفاظت کرنے کی ہے اور اس سلسلہ میں دایاں ہاتھ اور بایاں برابر ہے اس لئے کہ اس میں عادت مختلف ہے اور اگر اس نے اس کو باقی انگلیوں میں کیا تو یہ رہن ہوگا اسی مقدار کے ساتھ جس کے عوض یہ ہے اس لئے کہ عادتاً ایسے نہیں پہنی جاتی تو یہ حفاظت کے باب سے ہوگا اور ایسے ہی چادر اگر اس کو معتاد طریقہ کے مطابق پہن لیا تو ضامن ہوگا اور اس کو اپنے کندھے پر کیا تو ضامن نہ ہوگا۔

تشریح...... مرتہن مرہون کو استعمال کرنے کی وجہ سے ضامن ہوتا ہے حفاظت کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا اور استعمال جب کیا جائے گا جب کہ وہ اس کو معتاد طریقہ پر کام میں لائے ورنہ استعمال نہیں کہیں گے لہذا انگوٹھی میں معتاد یہ ہے کہ وہ چھوٹی انگلی یعنی خنصر میں پہنی جاتی ہے خواہ دایاں ہاتھ ہو یا بایاں تو اگر بس انگلی میں انگوٹھی کو پہنا تو یہ مرہون کا استعمال ہوگا اور مرتہن پر ضمان واجب ہوگا اور اگر باقی انگلیوں میں پہنی جن میں پہننے کی عادت نہیں ہے تو اس کو حفاظت کرنا کہا جائیگا لہذا وہاں ضامن نہ ہوگا اسی طریقہ پر اگر رہن کی چادر کو معتاد طریقہ پر اوڑھ لیا تو یہ استعمال ہے اور اگر کندھے پر ڈال لیا تو حفاظت ہے۔

تنبیہ...... اس سے معلوم ہوا کہ مردوں کو انگوٹھی خنصر میں پہننی چاہیے البتہ اگر مرتہن عورت ہو تو بقیہ انگلیوں میں پہننے کی وجہ سے بھی ضمان واجب ہوگا کیونکہ عورتوں میں معتاد ہے کہ وہ تمام انگلیوں میں پہنا کرتی ہیں اور خنصر کی تخصیص نہیں ہوتی ملاحظہ ہو سکب الانہر ص ۵۱۵ ج ۲

مرہونہ تلوار کو گلے میں لٹکانے کا حکم

ولو رهنه سيفين اوثلثة فتقلدها لم يضمن فى الثلثة وضمن فى السيفين لان العادة جرت بين الشجعان بتقلد سيفين في الحرب ولم تجر بتقلد الثلثة

ترجمہ...... اور اگر مرتہن کے پاس دو یا تین تلوار رکھیں پس مرتہن نے ان تلواروں کو لٹکایا تو ضامن نہ ہوگا تین میں اور دو تلوار میں ضامن ہوگا اس لئے کہ عادت جاری ہے بہادروں کے درمیان جنگ میں دو تلواروں کے لٹکانے کی عادت جاری نہیں ہے تین تلوار لٹکانے کی۔

تشریح...... گلے میں دو تلوار ڈال کر چلنے کی عادت ہے اور تین کی عادت نہیں ہے لہذا اگر مرتہن نے تین تلوار گلے میں ڈالیں تو اسکو استعمال نہیں کہا جائیگا بلکہ یہ حفاظت ہے اور اگر دو لٹکائی تو یہ استعمال ہے اور اب ضامن ہوگا اور تین میں ضامن نہ ہوگا۔

مرتہن کیلئے مرہونہ انگوٹھی پہننے کا حکم

وان لبس خاتما فوق خاتم ان كان هو ممن يتجمل بلبس خاتمين ضمن وان كان لا يتجمل بذلك فهو حافظ فلا يضمن

ترجمہ...... اور اگر اس نے انگوٹھی پر انگوٹھی پہنی اور اگر وہ ان لوگوں میں سے ہو جو دو انگوٹھی پہن کر زینت اختیار کرتا ہے تو ضامن ہوگا اور اگر وہ اس سے زینت حاصل نہ کرتا ہو تو وہ حفاظت کرنے والا ہے پس ضامن نہ ہوگا۔

تشریح...... مرتہن نے رہن کی انگوٹھی ایک ہی انگلی میں دو پہن لی تو اب کیا حکم ہے؟

تو فرمایا کہ اس کا مدار عادت پر ہے یعنی اگر وہ ایک انگلی میں ڈبل ڈبل انگوٹھی پہننے کا عادی ہے تو اس کو استعمال کہا جائے گا اور ضمان واجب ہوگا اور اگر وہ اس طریقہ کا عادی نہیں ہے تو اس کو از قبیل حفاظت شمار کیا جائے گا اور ضمان واجب نہ ہوگا۔

مرہونہ شئ کی حفاظت کی اجرت کس پر ہے

قال واجرة البيت الذى يحفظ فيه الرهن على المرتهن وكذلك اجرة الحافظ واجرة الراعى ونفقة الرهن على الراهن والاصل ان ما يحتاج اليه لمصلحة الرهن وتبقيته فهو على الراهن سواء كان فى الرهن فضل اولم يكن لان العين باق على ملكه وكذلك منافعه مملوكة له فيكون صلاحه وتبقيته عليه لما انه مؤنة ملكه كما فى الوديعة وذلك مثل النفقة فى ماكله ومشربه واجرة الراعى فى معناه لانه علف الحيوان

ترجمہ...... اور اس گھر کی اجرت جس میں مرہون کی حفاظت کی جائے گی مرتہن کے ذمہ ہے اور ایسے ہی نگرانی کرنے والے کی اجرت اور چرانے والے کی اجرت اور مرہون کا نفقہ راہن کے ذمہ ہے اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جس چیز کی حاجت پیش آئے مرہون کی مصلحت کے لئے اور اس کو باقی رکھنے کیلئے تو وہ راہن کے ذمہ ہے خواہ رہن دین پر زیادتی ہو یا نہ ہو اس لئے کہ عین اس کی ملک پر باقی ہے اور ایسے ہی اس کے منافع راہن کے مملوک ہیں تو اس کی اصلاح اور اس کو باقی رکھنا راہن کے ذمہ ہوگا کیونکہ وہ اس کی ملک کی مؤنت ہے جیسا کہ ودیعت میں اور یہ جیسے اس کے کھانے اور پینے کا نفقہ ہے اور چرانے والے کی اجرت اسی کے درجہ میں ہے

کیونکہ وہ حیوان کا چارہ ہے۔

تشریح..... ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ مرہون مرتہن کے پاس محبوس رہے گا اب اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کا نفقہ کس پر واجب ہوگا نیز جس مکان میں اس کی حفاظت کی جائے اس کا کرایہ کون دے گا نیز اس کی نگرانی کے لئے جس اجیر کو چھوڑا جائے تو اس کی مزدوری کون دیگا؟

تو اس سلسلہ میں ایک قاعدۂ کلیہ بیان فرمایا گیا ہے کہ جو چیز حفاظت کے باب سے ہوگی وہ تو مرتہن کے ذمہ ہے اور جو کام اصلاح و ابقاء کے باب سے ہوگا وہ راہن کے ذمہ ہے بس قاعدۂ کلیہ یہی ہے اور بہرصورت یہی حکم ہے رہن کی قیمت قرض سے زیادہ ہو تب بھی اور برابر اور کم ہو تب بھی، لہذا جس کمرہ میں اس کو رکھا جائیگا یہ بابِ حفاظت سے ہے اور اسی طرح نگراں کا مقرر کرنا بھی حفاظت کے باب سے ہے لہذا مکان کا کرایہ اور نگراں کی مزدوری مرتہن پر واجب ہوگی۔

اور چرانے والے کی اجرت اور مرہون کا نفقہ اور کپڑا سب راہن کے ذمہ ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مرہون کا عین راہن کی ملکیت ہے اور منافع مرہون بھی راہن کی ملکیت ہے اور ملکیت کے لئے جو چیز اصلاح و ابقاء کے واسطے ہوتی ہے وہ مالک کے ذمہ واجب ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ خالص ودیعت میں بھی اصلاح و ابقاء کی چیزیں مالک کے ذمہ ہوتی ہیں۔

سوال..... راعی جس طریقہ سے حیوان کو چراتا ہے اور اس کی حفاظت بھی کرتا ہے لہذا راعی کی اجرت دونوں پر ہونی چاہیے؟

جواب..... راعی کا مقصدِ اصلی چرانا ہے جو اصلاح و ابقاء کے باب سے ہے اور حفاظت ضمنی چیز ہے اس لئے راعی کی پوری اجرت راہن کے ذمہ ہوگی۔

سوال..... اس کی کیا دلیل ہے کہ راعی کا مقصد اصلی حفاظت نہیں ہے؟

جواب..... اگر کوئی چراگاہ میں سے جانور کو چرالے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا اگر راعی محافظ ہوتا تو مقام محفوظ سے چرانے کی وجہ سے ہاتھ کاٹا جاتا۔

کون کونسی چیزیں اصلاح وابقاء کے باب سے ہیں

ومن هٰذا الجنس كسوة الرقيق واجرة ظئر ولد الرهن وسقي البستان وكري النهر وتلقيح نخيله وجداده والقيام بمصالحه.

ترجمہ..... اور اسی جنس سے (یعنی اصلاح و ابقاء کی جنس سے) ہے غلام کے کپڑے اور مرہون کے بچہ کے لئے مرضعہ کی اجرت اور باغ کو سیراب کرنا اور نہر کھودنا اور باغ کے درختوں میں مادہ پر نر کا شگوفہ ڈالنا اور اس کے پھل توڑنا اور اس کے دیگر مصالح کیلئے قائم رہنا۔

تشریح..... جن چیزوں کا شمار اصلاح و ابقاء کے باب سے ہے مصنفؒ ان میں سے کچھ امور کی نشاندہی فرما رہے ہیں۔

۱۔ غلام کے کپڑے بھی اسی جنس سے ہیں لہذا وہ بذمۂ راہن ہوں گے۔

۲۔ ایک باندی رہن رکھی گئی جس کے بچہ پیدا ہوا اور باندی کو دودھ نہیں اترتا تو بچہ کیلئے مرضعہ اجرت پر رکھنے کی ضرورت پیش آئی تو اس

کی اجرت راہن کے ذمہ ہوگی۔

۳۔ باغ رہن رکھا تو اس کو سیراب کرنا راہن کا فریضہ ہوگا۔

۴۔ اگر باغ کو سیراب کرنے کے لئے نالی کھودنے کی ضرورت ہو تو یہ کام بھی راہن کے ذمہ ہوگا۔

۵۔ مادہ درختوں پر نر درختوں کے شگوفے ڈالنے کا کام بھی راہن کے ذمہ ہوگا اس تلقیح کو تابیر کہتے ہیں اور یہ جائز ہے اور باذن اللہ تابیر سے پھل زیادہ آتا ہے۔

۶۔ باغ کا پھل توڑنا بھی راہن کا فریضہ ہوگا۔

۷۔ اور اس کے علاوہ جتنی بھی وہ امور ہیں کہ باغ کی اصلاح وابقاء کے لئے جو ضروری ہیں وہ سب راہن کے ذمہ ہوں گے، خواہ خود کرے یا مزدور سے کرائے۔

جو کام از باب حفاظت ہے وہ مرتہن کے ذمہ ہے

وكل ما كان لحفظه اولرده الى يد المرتهن اولرد جزء منه فهو على المرتهن مثل اجرة الحافظ لان الامساك حق له والحفظ واجب عليه فيكون بدله عليه وكذلك اجرة البيت الذى يحفظ الرهن فيه وهذا فى ظاهر الرواية

ترجمہ...... اور ہر کام جو مرہون کی حفاظت کیلئے ہو یا اس کو مرتہن کی جانب واپس کرنے کے لئے ہو یا اس کے کسی اجزاء کو واپس کرنے کے لئے ہو وہ مرتہن کے ذمہ ہے جیسے نگراں کی اجرت اس لئے کہ امساک (حبس) مرتہن کا حق ہے اور حفاظت کرنا مرتہن پر واجب ہے تو حفاظت کا عوض مرتہن پر ہوگا اور ایسے ہی اس گھر کی اجرت جس میں رہن کی حفاظت کی جائے اور یہ ظاہر الروایہ میں ہے۔

تشریح...... جو کام از باب حفاظت ہو وہ مرتہن کے ذمہ ہوتا ہے اور اگر مرتہن بھاگ جائے تو اس کی واپسی بھی از باب حفاظت ہے لہذا واپس لانا یا اس کی مزدوری بھی مرتہن کے ذمہ ہوگی اسی طرح اگر مرہون بیمار ہو جائے تو اسکا علاج معالجہ گویا کہ اس کے جزء کی واپسی ہے لہذا یہ بھی مرتہن کے ذمہ ہے اسی طرح نگراں کی اجرت بھی مرتہن کے ذمہ ہے کیونکہ یہ از باب حفاظت ہے اس لئے کہ مرتہن کو مرہون کے امساک وحبس کا حق ہے تو حفاظت بھی اسی کے ذمہ ضروری ہوگی لہذا حفاظت کی جائے اس کا کرایہ بھی مرتہن کے ذمہ ہوگا اور یہ ظاہر الروایہ ہے۔

امام ابو یوسفؒ کا نقطہ نظر

وعن ابى يوسف ان كراء المأوى على الراهن بمنزلة النفقة لانه سعى فى تبقيته

ترجمہ ..... اور ابو یوسفؒ سے (نوادر میں) منقول ہے کہ مکان کا کرایہ راہن پر ہوگا نفقہ کے درجہ میں اس لئے کہ یہ اس کے باقی رکھنے میں کوشش کرنا ہے۔

تشریح...... امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مکان کا کرایہ راہن کے ذمہ ہوگا جیسے نفقہ راہن کے ذمہ ہوتا ہے کیونکہ جس طرح نفقہ از باب

اصلاح وابقاء ہے اسی طرح مکان بھی از بابِ اصلاح وابقاء ہے۔

مرہونہ بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانے کی اجرت مرتہن پر ہے

ومن هٰذا القسم جعل الآبق فانه على المرتهن لانه محتاج الى اعادة يد الاستيفاء التى كانت له ليرده فكانت من مؤنة الرد فيلزمه وهذا اذا كانت قيمة الرهن والدين سواء

ترجمہ...... اور اسی قسم سے آبق کا جعل ہے پس وہ مرتہن کے ذمہ ہے اس لئے کہ مرتہن محتاج ہے ید استیفاء کے اعادہ کی جانب جو اسکو حاصل تھا تا کہ وہ مرہون کو (راہن کی جانب) لوٹا سکے تو یہ واپسی کے خرچہ میں سے ہوا اس بناء پر دونوں صحیح ہیں تو وہ مرتہن پر لازم ہے اور یہ (مرتہن پر جعل کا وجوب) اس وقت ہے جبکہ دین اور رہن کی قیمت برابر ہو۔

تشریح...... اگر غلام بھاگ جائے تو جو اس کو واپس لانے کی مزدوری واجب ہوتی ہے اس مزدوری کو جعل کہتے ہیں ہدایہ ص ۵۹۸ ج ۲ پر جس کی تفصیل مذکور ہے اگر غلام مرہون مرتہن کے پاس سے بھاگ جائے تو اس کا قرض ساقط ہو جائے گا وہ بھی قرض کا مطالبہ کر سکتا ہے کہ غلام مرہون کو حاضر کر دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانا از بابِ حفاظت ہے لہذا جو شخص اس کو واپس لائے تو اس کی مزدوری مرتہن کے ذمہ ہوگی مگر مرتہن پر پورے جعل کا وجوب جب ہے جبکہ مرہون کی قیمت اور دین برابر ہوں ورنہ اگر رہن کی قیمت زیادہ ہو تو اس کا حکم اور ہے اور وہ یہ ہے۔

رہن کی قیمت قرض سے زیادہ ہو تو مرتہن کے ذمہ بقدر مضمون ہے اور راہن کے اوپر مضمون کی زیادتی کے بقدر ہے

و ان كانت قيمة الرهن اكثر فعليه بقدر المضمون وعلى الراهن بقدر الزيادة عليه لانه امانة فى يده والرد لاعادة اليد ويده فى الزيادة يد المالك اذ هو كالمودع فيها فلهذا يكون على المالك

ترجمہ...... اور اگر رہن کی قیمت (قرض سے) زیادہ ہو تو مرتہن کے ذمہ بقدر مضمون ہے اور راہن کے اوپر مضمون کے زیادتی کے بقدر ہے اس لئے کہ زیادتی مرتہن کے ہاتھ میں امانت ہے اور واپسی قبضہ کو لوٹانے کے لئے ہے اور زیادتی مرتہن کا قبضہ مالک ہی کا قبضہ ہے۔ اس لئے کہ مرتہن زیادتی میں مودع ہے پس اسی وجہ سے (بقدر زیادتی جعل) مالک کے ذمہ ہوگا۔

تشریح...... غلام مرہون کی قیمت دوسو روپے ہیں اور قرض ایک سو پچاس ہے اور جعل مثلاً چالیس روپے ہیں تو تیس مرتہن کے ذمہ ہیں اور دس راہن کے ذمہ ہیں اس لئے کہ دوسو روپے کی مالیت میں ایک سو پچاس کی مالیت تو مضمون ہے لہٰذا اس کا جعل مرتہن دے گا اور پچاس روپے کی مالیت امانت ہے اور امانت میں مودع کا قبضہ گویا کہ مالک ہی کا قبضہ ہوتا ہے اور مودع گویا کہ مالک کا نائب ہے لہذا اس مقدار کا جعل مالک یعنی راہن کے ذمہ ہوگا اور ۲۰۰/۱۵۰ اور ۲۰۰/۵۰ میں جو نسبت ہے وہی نسبت ۴۰/۳۰ اور ۴۰/۱۰ میں ہے لہٰذا مرتہن پر ۴۰/۳۰ اور راہن پر جعل ۴۰/۱۰ واجب ہوگا۔

ایک اشکال کا جواب

و هذا بخلاف اجرة البيت الذى ذكرناه فان كان كلها تجب على المرتهن و ان كان فى قيمة الرهن فضل

لان وجوب ذلک بسبب الحبس وحق الحبس فی الکل ثابت له فاما الجعل انما یلزمه لاجل الضمان فیتقدر بقدر المضمون

ترجمہ ...... اور یہ اس گھر کی اجرت کے خلاف ہے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں اس لئے کہ پوری اجرت مرتہن پر واجب ہوتی ہے اگر چہ رہن کی قیمت میں (قرض سے) زیادتی ہو اس لئے کہ اس کا (اجرت بیت کا) وجوب حبس کے سبب سے ہے اور حبس کا حق مرتہن کے لئے کل میں ثابت ہے، پس بہر حال جعل مرتہن پر لازم ہوتا ہے ضمان کے سبب سے تو جعل بقدر مضمون مقدر ہوگا۔

تشریح ...... یہاں سے مصنفؒ ایک اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اشکال ...... یہ ہے کہ جب رہن کی قیمت قرض سے زائد ہو تو بقدر دین کا جعل مرتہن کے ذمہ ہے اور زیادتی کا جعل راہن کے ذمہ ہے تو اسی طرح اگر رہن کی قیمت دین سے زیادہ ہو تو حفاظت کے کمرہ کا کرایہ مرتہن پر بقدر مضمون ہونا چاہیے اور زیادتی کا کرایہ راہن پر ہونا چاہیے حالانکہ آپ نے پوری اجرت مرتہن کے ذمہ لازم کر دی ہے؟ تو مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے۔

جواب ...... مرتہن مرہون کو اپنے پاس روکتا ہے اور اس پر حفاظت جس کی وجہ سے ہے اور حبس کل کا ہے لہذا پوری اجرت مرتہن پر واجب ہوگی اور مرتہن پر جعل کا لزوم حبس کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ضمان کی وجہ سے ہے اور مضمون بقدر دین ہے اور باقی امانت ہے۔ لہذا جو مقدار مضمون ہوگی اسی کا جعل مرتہن کے ذمہ ہوگا اور باقی کا جعل مالک ادا کرے گا۔

زخم کا علاج اور پھنسی پھوڑے کا علاج اور امراض کا علاج اور جنایت کا فدیہ مضمون اور امانت پر تقسیم ہوگا

و مداواة الجراحة ومعالجة القروح ومعالجة الامراض والفداء من الجناية ينقسم على المضمون والامانة

ترجمہ ...... اور زخم کا علاج اور پھوڑے پھنسی کا علاج اور امراض کا علاج اور جنایت (مجرمانہ حرکت) کا فدیہ مضمون اور امانت پر منقسم ہوگا۔

تشریح ...... اگر غلام مرہون کو زخم ہو جائے یا اس کے پھوڑے پھنسی نکل آئیں یا دیگر امراض لاحق ہو جائیں یا کوئی ایسی مجرمانہ حرکت کر دے جس کا فدیہ ادا کرنا پڑے تو اس کا حساب حسب سابق ہوگا یعنی مضمون کی مقدار کا علاج و فدیہ مرتہن کے ذمہ ہوگا اور امانت کی مقدار کا راہن کے ذمہ ہوگا مثلاً غلام مرہون کی قیمت دوسو روپے ہے اور قرض ہے ایک سو پچاس روپے اور مذکورہ اشیاء میں مثلاً بیس روپے خرچ ہوئے تو پندرہ مرتہن کے ذمہ ہوں گے اور پانچ راہن کے۔

خراج کس پر ہے

والخراج على الراهن خاصة لانه من مؤن الملك

ترجمہ ...... اور خراج خاص طور پر راہن کے ذمہ ہوگا اس لئے کہ خراج تو ملکیت کا بار ہے۔

تشریح ...... اگر خراجی زمین رہن رکھی تو اس کا خراج کون ادا کرے گا تو فرمایا کہ راہن ادا کرے گا کیونکہ زمین کا مالک فقط راہن ہے اور

خراج ملکیت کا بار اور خرچہ ہے لہذا وہ صرف راہن پر ہوگا۔

عشر راہن پر ہے یا مرتہن پر

والعشر فيما يخرج مقدم على حق المرتهن لتعلقه بالعين ولا يبطل الرهن في الباقي لان وجوبه لا ينافي ملكه بخلاف الاستحقاق

ترجمہ...... اور عشر پیداوار کا مرتہن کے حق پر مقدم ہے عشر کے متعلق ہونے کی وجہ سے عین کے ساتھ اور باقی میں رہن باطل نہ ہوگا اس لئے کہ رہن کا وجوب ملک راہن کے منافی نہیں ہے بخلاف استحقاق کے۔

تشریح...... جو باغ یا درخت مرہون ہیں اگر ان کے اوپر پھل آئیں گے تو وہ راہن کی ملکیت ہوگی لیکن ان کو مرتہن کے پاس محبوس رکھا جائیگا جب راہن قرض ادا کردے تو سب واپس لے لیگا۔ نیز ماقبل میں گذر چکا ہے کہ مرہون کے لئے ضروری ہے کہ وہ مشاع نہ ہو ورنہ عقد رہن صحیح نہ ہوگا جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب یہاں دو مسئلے ہیں۔

۱۔ اگر زمین مرہون عشری ہے تو پیداوار کا عشر اولاً نکالا جائے گا اور باقی نوحصوں کو مرتہن کے پاس رکھا جائے گا اور عشر کا نکالنا مرتہن کے حق سے مقدم ہے کیوں؟ اس لئے کہ عشر کا تعلق عین رہن سے اور حق مرتہن کا تعلق مالیت رہن سے اور جو حق عین سے مقدم ہو وہ اس حق سے مقدم ہوتا ہے جو مالیت سے ہو۔

۲۔ اگر کسی نے کوئی زمین رہن رکھی اور پھر کسی نے اس زمین کے ۱۰/۱ میں استحقاق کا دعویٰ کیا اور اپنے دعوے کو ثابت کردیا تو رہن باطل ہوگیا کیونکہ مستحق کا عشر ۱۰/۱ بطریق شیوع ہے حالانکہ ماقبل میں گذر چکا ہے کہ رہن کے لئے ضروری ہے کہ وہ مشاع نہ ہو بہر حال صورت مذکورہ میں رہن باطل ہوگیا۔

سوال...... لہذا جب پیداوار کا عشر نکالا جائے گا تو یہ بھی بطریق شیوع ہے لہذا یہاں بھی رہن باطل ہو جانا چاہیے؟

جواب...... استحقاق کی صورت میں اسی زمین کا دسواں حصہ دینا ہوگا اور عشر کی صورت میں مالک کو اختیار ہے کہ اسی پیداوار کا دسواں حصہ دیدے یا بقدر عشر اپنے پاس سے اس کے علاوہ غلہ دیدے لہذا اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ استحقاق کی صورت میں ملک راہن میں خلل واقع ہوگیا اور وہ مشاع ہوگئی اس لئے رہن باطل ہوگیا اور عشر کی صورت میں راہن کی ملک میں کوئی خلل واقع نہیں ہوا اور پیداوار مشاع نہ ہوئی اس لئے یہاں رہن باطل نہ ہوگا۔

راہن نے مرتہن یا مرتہن نے راہن کی طرف سے کوئی چیز ادا کردی تو یہ متطوع ہے

وما اداه احدهما مما وجب على صاحبه فهو متطوع وما انفق احدهما مما يجب على الاخر بامر القاضي رجع عليه كان صاحبه امره به لان ولاية القاضي عامة

ترجمہ...... اور جو ادا کردیا ان دونوں میں سے ایک نے اس خرچہ میں سے جو اس کے ساتھی پر واجب تھا تو وہ متطوع ہے اور جو خرچ کیا ان دونوں میں سے ایک نے اس خرچہ میں سے جو دوسرے پر واجب تھا قاضی کے حکم سے تو وہ اس پر رجوع کرے گا کہ اس کے ساتھی نے اس کو اس کا حکم کیا ہے اس لئے کہ قاضی کی ولایت عام ہے۔

تشریح...... حفاظت رہن کے گھر کا کرایہ مرتہن کے ذمہ تھا لیکن ادا کردیا راہن نے اسی طرح نفقہ راہن کے ذمہ واجب تھا لیکن ادا کردیا

مرتہن نے تو ان کو حق ہے کہ دوسرے سے اپنی خرچ کی ہوئی مقدار لے لے تو فرمایا کہ اگر یہ خرچ کرنا قاضی کے حکم سے ہو تو واپس لے سکتا ہے اور اگر قاضی کے حکم کے بغیر ہو تو واپس نہیں لے سکتا واپس نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ خرچ کرنے والا متبرع اور متطوع ہے جس کو واپسی کا حق نہیں ہوا کرتا۔ اور واپس لینے کی وجہ یہ ہے کہ جب قاضی نے اس کو حکم کر دیا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے اس کے ساتھی نے خود اس کو خرچ کرنے کا حکم دیا ہو کیونکہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہے اور اس صورت میں واپسی جائز ہوتی ہے لہذا یہاں بھی واپسی جائز ہوگی، یہ پوری تفصیل ظاہر الروایہ کے مطابق ہے۔

اقوال فقہاء

وعن ابی حنيفة ان لا يرجع اذا كان صاحبه حاضرًا وان كان بامر القاضی وقال ابو یوسف یرجع فی الوجهين وهی فرع مسالة الحجر والله اعلم

ترجمہ ...... اور ابو حنیفہؒ سے (نوادر میں) منقول ہے کہ وہ رجوع نہیں کرے گا جبکہ اس کا ساتھی موجود ہو اگرچہ یہ قاضی کے حکم سے ہو اور ابو یوسفؒ نے (نوادر میں) فرمایا کہ دونوں صورتوں میں رجوع کرے گا اور یہ مسئلہ حجر کی فرع ہے واللہ اعلم

تشریح ...... نوادر میں اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا اختلاف نقل کیا گیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ دوسرا ساتھی جس طرف سے خرچ کیا گیا ہے غائب نہیں ہے بلکہ حاضر موجود ہے اور اس کی جانب سے دوسرے ساتھی نے خرچ کر دیا اگرچہ قاضی کے حکم سے خرچ کیا ہوا پنے ساتھی سے واپس نہیں لے سکتا۔

اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ بہر صورت واپس لے سکتا ہے خواہ دوسرا ساتھی حاضر ہو یا غائب ہو خلاصہ کلام امام صاحبؒ کے نزدیک رجوع جائز نہیں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک رجوع جائز ہے اس پر صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ یہ حجر کے مسئلہ کی فرع ہے۔

سوال...... اس کا کیا مطلب ہے؟

جواب...... امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاضی کو یہ ولایت نہیں ہے کہ وہ آزاد عاقل بالغ آدمی کو مجور قرار دے جو کہ حاضر و موجود ہے اور اگر قاضی نے حجر اس پر عائد کیا تو وہ غیر معتبر ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک قاضی کو یہ ولایت ہے کہ وہ شخص مذکور کو مجور قرار دے۔

سوال...... یہ بات تو سمجھ میں آ گئی لیکن فرعیت کا مسئلہ سمجھ میں نہیں آیا؟

جواب...... جب امام صاحبؒ کے حاضر پر حجر جائز نہیں ہے تو اگرچہ قاضی نے اس کو اجازت دیدی کہ تو اس کی جانب سے خرچ کر دے حالانکہ وہ موجود و حاضر ہے غائب نہیں ہے تو گویا قاضی اس کو مجور قرار دے رہا ہے لیکن حجر غیر معتبر ہے اور وہ مجور نہیں ہوا جب وہ مجور نہیں ہوا تو خرچ کرنے والے کا خرچ تبرع اور تطوع ہوگا جس میں واپسی کا حق نہیں ہوا کرتا۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب قاضی نے دوسرے کو خرچ کرنے کی اجازت دیدی تو گویا اس کو مجور قرار دیا اور یہ حجر درست ہے جب حجر درست ہوا تو گویا خرچ کرنے والا اس کا ولی ہو گیا اور ولایت کا سبب امر قاضی ہے لہذا اس کو حق ہوگا کہ وہ اپنا حق اپنے ساتھی سے واپس لے لے۔

باب ما يجوز ارتهانه والارتهان به وما لا يجوز

ترجمہ...... یہ باب ہے ان چیزوں کے بیان میں جن کا رہن لینا جائز ہے اور جن کے عوض رہن لینا جائز ہے اور ان چیزوں کے بیان میں جن کا رہن لینا اور جن کے عوض رہن لینا جائز نہیں ہے

تشریح...... اس باب میں یہ بیان کیا جائے گا کہ کون کونسی چیزیں مرہون اور عوض رہن بن سکتی ہیں اور کون کونسی چیزیں نہیں بن سکتیں بالفاظ دیگر یہ مقدمات رہن کے بیان کے بعد تفصیل کا بیان ہے کہ کونسی چیز مرہون ہوسکتی ہے اور کونسی نہیں ہوسکتی اور تفصیل اجمال کے بعد ہی آتی ہے۔

رہن مشاع کا حکم، اقوال فقہاء

قال ولا يجوز رهن المشاع وقال الشافعي يجوز ولنا فيه وجهان احدها يبتنى على حكم الرهن فانه عندنا ثبوت يد الاستيفاء وهٰذا لا يتصور فيما يتناوله العقد وهو المشاع وعنده المشاع يقبل ما هو الحكم عنده وهو تعينه للبيع

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور مشاع کا رہن جائز نہیں اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جائز ہے اور اس میں ہماری دو دلیلیں ہیں ان میں سے ایک تو رہن کے حکم پر مبنی ہے اس لئے رہن کا حکم ہمارے نزدیک وصولیابی کے قبضہ کا ثبوت ہے اور یہ متصور نہیں اس چیز میں جس کو عقد شامل ہو اور وہ مشاع ہو اور شافعیؒ کے نزدیک مشاع اس چیز کو قبول کرتا ہے جو ان کے نزدیک حکم ہے اور وہ مرہون کا بیع کیلئے تعین ہے۔

تشریح...... ہمارے نزدیک مشاع کا رہن جائز نہیں بلکہ ضروری ہے کہ وہ تقسیم شدہ ہو امام شافعیؒ کے نزدیک مشاع کا رہن جائز ہے اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک رہن کا حکم یہ ہے کہ وہ بیچا جاسکتا ہو اور مشاع کی بیع جائز ہے تو اس کا رہن جائز ہے، ہماری دلیل دو طرح کی ہیں۔ (۱) ہمارے نزدیک رہن کا حکم یدی استیفاء کا ثبوت ہے اور ید استیفاء کا ثبوت مشاع میں حاصل ہی نہیں ہوسکتا لہذا مشاع کا رہن بھی جائز نہ ہوگا۔

احناف کی دوسری دلیل

والثاني ان موجب الرهن هو الحبس الدائم لانه لم يشرع الا مقبوضا بالنص او بالنظر الى المقصود منه وهو الاستيثاق من الوجه الذى بيناه وكل ذٰلک يتعلق بالدوام ولا يفضى اليه الااستحقاق الحبس ولو جوزناه فى المشاع يفوت الدوام لانه لا بدمن المهاياة فيصير كمااذا قال رهنتک يوما ويوما لا ولهٰذا لايجوز فيما يحتمل القسمة وما لا يحتملها

ترجمہ...... اور دوسرا طریقۂ دلیل یہ ہے کہ رہن کا موجب وہ حبس دائم ہے اس لئے کہ رہن مشروع نہیں ہوا مگر اس حال میں کہ وہ مقبوض ہو نص کی وجہ سے یا رہن کے مقصود کا لحاظ کرتے ہوئے اور وہ مضبوطی حاصل کرنا ہے اس طریقہ پر جس کو ہم بیان کر چکے ہیں اور یہ سب باتیں دوام سے تعلق رکھتی ہیں اور حبس دوام کی جانب صرف حبس کا استحقاق ہی مفضی ہوتا ہے اور اگر ہم مشاع میں رہن کو جائز قرار دیدیں

تو دوام فوت ہو جائے گا اس لئے کہ یہاں منافع کی تقسیم ضروری ہوگی تو یہ ایسا ہو جائے گا گویا کہ راہن نے یوں کہا کہ میں نے ایک دن رہن رکھا اور دوسرے دن نہیں رکھا اسی وجہ سے رہن جائز نہیں ہوتا ان چیزوں میں جو قسمت کا احتمال رکھتی ہیں اور ان چیزوں میں جو تقسیم کا احتمال نہیں رکھتیں۔

تشریح ...... یہ ہماری دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ رہن کا مقبوض ہونا شرط ہے جیسا کہ فرمان باری فرھان مقبوضۃ اس پر دال ہے نیز رہن کا مقصود بھی اسی کو واضح کرتا ہے اس لئے کہ رہن کا مقصود یہ ہے کہ مضبوطی حاصل ہو جائے تاکہ راہن قرض کا انکار نہ کر سکے۔

بہر حال مضبوطی اور قبضہ کو حاصل کرنے کیلئے ضروری ہے کہ مرہون برابر مرتہن کے پاس محبوس رہے اور مرتہن کو تا اداءِ دین حبس کا استحقاق رہے اور مشاع میں حبس دائمی ہو نہیں سکتا کیونکہ اس میں دوسرے کا حق موجود ہے اگر مشاع کے رہن کو جائز قرار دیا جائے تو اس میں مہایات ضروری ہوگی کہ ایک دن وہ مرتہن کے پاس رہے اور دوسرے دن راہن کے شریک کے پاس رہے اور یہ ایسے ہی ناجائز ہے جیسا کہ اگر راہن غیر مشاع مرہون کے بارے میں صراحۃً یہ کہہ دے کہ مرہون ایک دن مرتہن کے پاس رہے گا اور ایک دن میرے پاس اور یہ ناجائز ہے تو اول بھی جائز نہ ہوگا جب یہ بات ہوئی کہ مشاع میں حبس دائمی فوت ہو جائے گا جو رہن میں ضروری ہے تو مشاع کا رہن جائز نہ ہوگا خواہ وہ قابل تقسیم ہو یا قابل تقسیم نہ ہو کیونکہ حبس دائمی دونوں صورتوں میں مفقود ہے۔

مشاع کا رہن مطلقاً ناجائز ہے

بخلاف الهبة حيث تجوز فيما لا يحتمل القسمة لان المانع فى الهبة غرامة القسمة وهو فيما يقسم اما حكم الهبة الملك والمشاع يقبله وههنا الحكم ثبوت يد الاستيفاء والمشاع لا يقبله وان كان لا يحتمل القسمة

ترجمہ ...... بخلاف ہبہ کے اس حیثیت سے کہ ہبہ جائز ہے ان چیزوں کا جو قابل قسمت نہ ہوں اس لئے کہ ہبہ کے اندر مانع بٹوارہ کا ضرر ہے اور یہ (غرامۃ القسمۃ) اس چیز میں ہوگا جو تقسیم کی جاسکتی ہے بہر حال ہبہ کا حکم ملک ہے اور مشاع ملک کو قبول کرتا ہے اور یہاں (رہن میں) حکم ید استیفاء کا ثبوت ہے اور مشاع اس کو قبول نہیں کرتا اگر چہ وہ تقسیم کا احتمال نہ رکھتا ہو۔

تشریح ...... مشاع کا رہن مطلقاً ناجائز ہے خواہ وہ مشاع قابل قسمت ہو یا نہ ہو اسی طرح مشاع کا رہن جائز نہیں ہوگا خواہ شیوع ابتداء میں ہو یا بعد میں طاری ہوا ہو (کما سیأتی)

مشاع کے ہبہ میں تفصیل ہے اگر مشاع ایسا ہو جو تقسیم ہو سکتا ہے تو اس کا ہبہ بھی جائز نہیں ہے اور اگر مشاع ایسا ہو کہ اس کی تقسیم نہیں کی جاسکتی تو ایسے مشاع کا ہبہ جائز ہے۔

پہلی صورت اس لئے جائز نہیں کہ اس میں واہب پر یہ فریضہ عائد ہوگا کہ وہ موہوب لہٗ کو موہوب سپرد کر دے اس حال میں کہ اس کا بٹوارہ کیا جا چکا ہو لہٰذا واہب پر قیمت کا تاوان پڑے گا جس کا اس نے التزام نہیں کیا۔

اور دوسری صورت میں ہبہ اس لئے جائز ہو گیا کہ اس میں قسمت کا تاوان واہب پر عائد نہیں ہوتا کیونکہ وہ قیمت کے قابل ہے ہی

نہیں جب یہ تفصیل ذہن نشیں ہوگئی تو اب سنئے۔

معترض کہتا ہے کہ جب غیر قابل قسمت کا ہبہ جائز ہے تو اس کا رہن بھی جائز ہونا چاہیے؟

تو مصنف نے اس کا جواب دیا کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیوں؟..... اس لئے کہ ہبہ کا مقصد اور اس کا حکم یہ ہے کہ موہوب لہ اس کا مالک بن جائے اور ملکیت مشاع کے اوپر بھی ثابت ہوتی ہے جیسا کہ غیر مشاع پر ثابت ہوتی ہے۔

اور رہن کا حکم ہی اور ہے اور وہ ید استیفاء کا ثبوت ہے اور یہ حکم مشاع میں حاصل نہ ہو سکے گا خواہ قابل قسمت ہو یا نہ ہو۔

سوال..... جب بات یوں ہے کہ ہبہ کا حکم ثبوت ملک ہے تو قابل قسمت کا ہبہ بھی صحیح ہونا چاہیے؟

جواب..... یہ بھی قیاس مع الفارق ہے کیونکہ قابل قسمت میں واہب قسمت کی مشقت میں پھنسے گا اور غیر قابل قسمت میں یہ بات نہیں ہے ''فلا اشکال فیہ''۔

رہن مشاع کے عدم جواز کی دو دلیلیں

ولا يجوز من شريكه لانه لا يقبل حكمه على الوجه الاول وعلى الوجه الثانی يسكن يوما بحكم الملك ويوما بحكم الرهن فيصير كانه رهن يوما ويوما لا

ترجمہ..... اور جائز نہیں ہے (مشاع کا رہن) اپنے شریک کے ہاتھ اس لئے کہ یہ رہن مشاع رہن کے حکم کو قبول نہیں کرے گا، وجہ اول کے مطابق اور وجہ ثانی کے مطابق مرتہن اس میں ایک دن رہیگا ملکیت کے اور ایک دن رہن کے حکم سے تو ایسا ہو جائے گا گویا کہ اس نے ایک دن رہن کو رکھا اور ایک دن رہن نہیں رکھا۔

تشریح..... رہن مشاع کے عدم جواز کی دو دلیلیں ماقبل میں بیان کی گئی ہیں۔

۱۔ ید استیفاء کا عدم ثبوت ۲۔ حبس دائمی کا استحقاق

اب سنئے اگر کسی نے ایسا گھر رہن رکھا جو اس کے اور زید کے درمیان شیوع کے طریقہ پر مشترک ہے اور زید ہی کے پاس رہن رکھا تو یہ بھی ناجائز ہے کیونکہ دلیل اول کے مطابق حکم رہن ید استیفاء کا ثبوت ہے اور وہ یہاں مفقود ہے کیونکہ مشاع پر ید استیفاء کا ثبوت ہوتا ہی نہیں ہے۔

اور دلیل ثانی کے مطابق بھی رہن جائز نہ ہوگا کیونکہ حبس دائمی مفقود ہے بلکہ یہاں تو صورت یہ ہوگی کہ مرتہن اس میں ایک دن تو اپنی ملک کے لحاظ سے رہے گا اور دوسرے دن رہن کے اعتبار سے گویا کہ ایک دن رہن ہے اور دوسرے دن نہیں ہے اور اس کا عدم جواز ماقبل میں مصرح ہے لہذا شریک کے ہاتھ ہی مشاع کا رہن جائز نہیں ہے۔

شیوع طاری کا..... اقوال فقہاء

والشيوع الطارئ يمنع بقاء الرهن فی رواية الاصل وعن ابی يوسف انه لا يمنع لان حكم البقاء اسهل من حكم الابتداء فاشبه الهبة

ترجمہ ...... اور شیوع طاری مبسوط کی روایت کے مطابق بقاءِ رہن کو روکتا ہے اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ نہیں روکتا اس لئے کہ بقاء کا حکم ابتداء کے حکم سے آسان ہے تو یہ ہبہ کے مشابہ ہو گیا۔

تشریح ...... کسی نے کوئی مکان رہن رکھا بعد میں زید نے اس میں اپنا استحقاق ثابت کیا اور کہا کہ اس کا غیر معین اتنا حصہ میرا ہے تو اب کیا ہوگا؟

کیونکہ اب اس میں شیوع آ گیا اور اس کو شیوع طاری کہا جاتا ہے کیونکہ یہ پہلے سے ظاہر نہیں بلکہ اس کا ظہور اب ہو رہا ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں۔

۱۔ مبسوط کی روایت کہ رہن فاسد ہو گیا کیونکہ شیوع ابتدائی ہو یا طاری وہ منافی جواز رہن ہے۔

۲۔ روایت امام ابو یوسفؒ کہ یہ جائز ہے کیونکہ یہ بقاءِ رہن کی حالت ہے نہ کہ ابتداءِ رہن کی اور حالت بقاء میں ابتداء کے مقابلہ میں کچھ آسانی اور تخفیف ہوتی ہے لہٰذا یہ جائز ہے اور رہن فاسد نہ ہوگا اور یہ ایسا ہو گیا جیسے ہبہ میں یہ صورت پیش آ جائے تو ہبہ فاسد نہیں ہوتا لہٰذا رہن بھی فاسد نہ ہوگا۔

پہلی دلیل

وجه الاول ان الامتناع لعدم المحلية وما يرجع اليه فالابتداء والبقاء سواء كالمحرمية في باب النكاح بخلاف الهبة لان المشاع يقبل حكمها وهو الملك واعتبار القبض في الابتداء لنفي الغرامة على مابيناه ولا حاجة الى اعتباره في حالة البقاء ولهذا يصح الرجوع في بعض الهبة ولا يجوز فسخ العقد في بعض الرهن

ترجمہ ...... اول کی دلیل یہ ہے کہ (رہن مشاع کا) ممنوع ہونا محلیت نہ ہونے کی وجہ سے ہے اور جو محل کی جانب راجع ہے تو ابتداء اور بقاء برابر ہیں جیسے باب نکاح میں محرمیت بخلاف ہبہ کے اس لئے کہ مشاع ہبہ کے حکم کو قبول کر لیتا ہے اور وہ حکم ملک ہے اور ابتداء میں قبضہ کا اعتبار تاوان کو دور کرنے کے لئے ہے اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم بیان کر چکے ہیں اور حالت بقا میں قبضہ کے اعتبار کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے اور اسی وجہ سے ہبہ کے بعض حصہ میں رجوع جائز ہے اور مرہون کے بعض حصہ میں عقد رہن کا فسخ جائز نہیں ہے۔

تشریح ...... مصنفؒ یہاں سے مبسوط کی روایت کی دلیل بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مشاع میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ وہ رہن کا محل بن سکے اور جس چیز میں محلیت ہی معدوم ہوتی ہے اس میں ابتداء اور بقاء دونوں برابر ہوا کرتی ہے۔

جیسے مثلاً اپنی رضاعی بہن سے نکاح حرام ہے کیونکہ وہ نکاح کا محل ہی نہیں ہے لیکن اگر لاعلمی میں نکاح کر لیا اور بعد میں معلوم ہوا کہ یہ تو اس کی رضاعی بہن ہے تو فوراً تفریق واجب ہوگی ابتداء اور بقاء میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ محل نکاح مفقود ہے ایسے ہی یہاں محل رہن مفقود ہے لہٰذا ابتداء اور بقاء دونوں صورتوں کا ایک ہی حکم ہوگا یعنی عدم جواز۔

سوال ...... اگر زید نے خالد کو کوئی مکان ہبہ کر دیا اور بعد میں بکر نے اس مکان میں اپنا استحقاق ثابت کر دیا تو ہبہ بھی باطل ہونا چاہیے حالانکہ ہبہ باطل نہیں ہے؟

جواب...... ہبہ باطل نہیں ہوگا کیونکہ جواز ہبہ کا مدار اس پر ہے کہ حکم ہبہ کا وجود ہو سکے اور وہ ملکیت ہے جو موجود ہے اس لئے ہبہ صحیح ہے۔

سوال...... جب آپ نے حکم ہبہ کے پائے جانے کی وجہ سے ہبہ کو باطل نہیں کہا تو آپکو چاہیے کہ قابل قسمت چیز کا ابتداءً ہبہ بھی آپ کے نزدیک جائز ہو کیونکہ ملک کا وجود وہاں بھی ہو جائے گا حالانکہ آپ اس کو جائز نہیں کہتے؟

جواب...... ماقبل میں ہم بتا چکے ہیں کہ اس صورت میں واہب پر قسمت کا تاوان خواہ مخواہ لازم آئے گا حالانکہ اس نے اسکا التزام نہیں کیا ہے اس وجہ سے صورت مذکورہ میں ابتدائی ہبہ کو ملک کے موجود ہو سکنے کے باوجود جائز قرار نہیں دیا گیا اور حالت بقاء میں قبضہ کا اعتبار کرنے کی کوئی حاجت نہیں رہی کیونکہ قبضہ تو تمامیت عقد کی وجہ سے لازم ہوا کرتا ہے اور یہاں عقد پہلے سے تام ہو چکا ہے۔

سوال...... کیا آپ ایسی کچھ جزئیات پیش کر سکتے ہیں جو مسئلہ مذکورہ کی مؤید ہوں؟

جواب...... جی ہاں کر سکتے ہیں...... سنئے

۱- زید نے خالد کو اپنا مکان ہبہ کیا پھر غیر معین کچھ حصہ کو واپس لے لیا تو ہبہ باطل نہیں کیونکہ یہ شیوع طاری ہے جو ہبہ کیلئے مضر نہیں ہے۔

۲- زید نے خالد کے ہاتھ اپنا مکان رہن رکھا پھر ان دونوں نے مکان مرہون کے غیر معین حصہ کو عقد رہن سے خارج کر دیا تو یہ جائز نہیں بلکہ عقد رہن باطل ہو جائیگا، کیونکہ یہ شیوع طاری ہے جو رہن کو فاسد کر دینے والا ہے۔

کن چیزوں کو رہن رکھنا درست نہیں

قال ولا رهن ثمرة على رؤس النخيل دون النخيل ولا زرع الارض دون الارض ولا رهن النخيل فى الارض دونها لان المرهون متصل بما ليس بمرهون خلقة فكان فى معنى الشائع وكذا اذا رهن الارض دون النخيل اودون الزرع اوالنخيل دون الثمر لان الاتصال يقوم بالطرفين فصار الاصل ان المرهون اذا كان متصلا بما ليس بمرهون، لم يجز لانه لا يمكن قبض المرهون وحده

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور جائز نہیں ہے ان پھلوں کا رہن جو درختوں پر ہیں بغیر درخت کے اور نہ کہ زمین کی کھیتی کا رہن بغیر زمین کے اور نہ ان درختوں کا رہن جو زمین میں ہے بغیر زمین کے اس لئے کہ مرہون اس چیز سے خلقۃً متصل ہے جو مرہون نہیں ہے تو یہ شائع کے درجہ میں ہو گیا اور اسی طرح جبکہ اس نے رہن رکھا زمین کو بغیر درختوں کے یا بغیر کھیتی کے یا درختوں کو بغیر پھل کے اس لئے کہ اتصال طرفین سے قائم ہوتا ہے تو قاعدہ کلیہ یہ ہوا کہ مرہون جب ایسی چیز سے متصل ہو جو مرہون نہ ہو تو یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ تنہا مرہون پر قبضہ کرنا ممکن نہیں ہے۔

تشریح...... جہاں کہیں بھی یہ صورت سامنے آئے کہ مرہون غیر مرہون سے اس طرح متصل ہو کہ بغیر اختلاط کے تنہا مرہون پر قبضہ ممکن ہو تو یہ صورت جائز نہ ہوگی اور اس کو مشاع کا درجہ دیکر ناجائز شمار کیا جائے گا۔ یہ ایسا قاعدہ کلیہ ہے جس پر جزئیات کثیرہ متفرع ہیں مثلاً

۱۔ جو پھل درختوں پر لگے ہوئے ہیں بغیر درختوں کے ان پھلوں کا رہن جائز نہیں ہے۔

۲۔ جو کھیتی زمین میں کھڑی ہوئی ہے بغیر زمین کے اس کھیتی کا رہن جائز نہیں ہے۔

۳۔ جو درخت زمین پر کھڑے ہوئے ہیں بغیر زمین کے ان کا رہن جائز نہیں ہے۔
۴۔ زمین کا رہن بغیر ان درختوں کے جو اس میں کھڑے ہوتے ہیں جائز نہیں ہے۔
۵۔ زمین کا رہن بغیر اس کھیتی کے جو اس میں کھڑی ہوئی ہے جائز نہیں ہے۔
۶۔ درختوں کا رہن بغیر ان پھلوں کے جو ان پر لگے ہوئے ہیں جائز نہیں ہے۔

کیونکہ جس طرح پھل درخت سے متصل ہے اسی طرح درخت پھل سے متصل ہے تو اتصال طرفین سے ہوگا۔ اور یہ اتصال جواز رہن سے مانع ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کا نقطہ نظر

وعن ابی حنیفة ان رهن الارض بدون الشجر جائز لان الشجر اسم للنابت فیکون استثناء الاشجار بمواضعها بخلاف ماذا رهن الداردون البناء لان البناء اسم للمبنی فیصیر راهنا جمیع الارض وهی مشغولة بملک الراهن

ترجمہ..... اور ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ بغیر درختوں کے زمین کا رہن جائز ہے اس لئے کہ درخت اس کا نام ہے جو اُگے تو درخت مع اپنی جگہوں کے استثناء ہو جائے گا بخلاف اس صورت کے جبکہ بغیر عمارت کے گھر رہن رکھا اس لئے کہ بناء نام ہے اس حصہ کا جس کو بنایا جاتا ہے تو ہو جائے گا یہ تمام زمین کو رہن رکھنے والا حالانکہ وہ راہن کی ملکیت کے ساتھ مشغول ہے۔

تشریح..... امام حسن بن زیادؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے ایک قول یہ نقل کیا ہے کہ بغیر درخت کے زمین کا رہن جائز ہے کیونکہ اس صورت میں گویا راہن نے زمین رکھی اور درختوں کو مع ان کی ان جگہوں کے جہاں وہ اُگے ہیں مستثنیٰ کر دیا تو یہ جائز ہے کیونکہ وہ جگہ متعین ہے مشاع نہیں ہے تو پھر اس پر مشاع کا حکم جاری نہ ہوگا۔

سوال..... اگر کسی نے گھر رہن رکھا اور عمارت کا استثناء کر دیا تو یہ بھی جائز ہونا چاہیے اسی دلیل مذکور سے؟

جواب..... یہ جائز نہیں کیونکہ عمارت وہ ہے جس کو زمین پر بنایا گیا ہے تو یہاں یہ صورت ہوئی کہ راہن نے اپنی پوری زمین رہن رکھدی لیکن زمین ملک راہن کے ساتھ مشغول ہے تو یہ جائز نہیں ہے۔

درخت کو زمین کیساتھ رہن رکھنے کا حکم

ولو رهن النخیل بمواضعها جاز لان هٰذه مجاورة وهی لا تمنع الصحة

ترجمہ..... اور اگر اس نے درختوں کو مع ان کی جگہوں کے رہن رکھا تو جائز ہے اس لئے کہ یہ مجاورت ہے اور مجاورۃ صحت رہن کو نہیں روکتی ہے۔

تشریح..... کسی شخص نے درختوں کو رہن رکھا اور ساتھ ساتھ ان جگہوں کو بھی جس میں یہ درخت اُگے ہوئے ہیں تو یہ جائز نہ ہونا چاہیے کیونکہ باقی زمین راہن کی ہے تو مرہون ملک راہن سے متصل ہے تو اس کا جواب دیا کہ جائز ہے اور یہاں اس زمین مرہون سے خلقی

اتصال نہیں بلکہ یہ مجاور اور پڑوس ہے اور مجاورت شیوع کے درجہ میں نہیں ہے لہٰذا یہ جائز ہے۔

درخت رہن رکھا اور پھل کا ذکر نہیں کیا آیا پھل رہن ہوگا یا نہیں؟

ولو كان فيه تمر يدخل في الرهن لانه تابع لاتصاله به فيدخل تبعا تصحيحا للعقد بخلاف البيع لان بيع النخيل بدون التمر جائز ولا ضرورة الى ادخاله من غير ذكره وبخلاف المتاع في الدار حيث لا يدخل في رهن الدار من غير ذكر لانه ليس بتابع بوجه ما وكذا يدخل الزرع والرطبة في رهن الارض ولا يدخل في البيع لما ذكرنا في التمرة

ترجمہ ......اور اگر اس درخت پر کھجور ہوں تو وہ رہن میں داخل ہو جائیں گی اس لئے کہ وہ شائع ہے اس کے متصل ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھ تو وہ تبعاً داخل ہوں گی عقد کو صحیح کرنے کے لئے بخلاف بیع کے اس لئے کہ درخت کی بیع بغیر کھجور کے جائز ہے اور کوئی ضرورت نہیں ہے کھجور کو بیع میں داخل کر لینے کی بغیر اسکے ذکر کے اور بخلاف اس سامان کے جو گھر میں رکھا ہوا ہے اس حیثیت سے کہ وہ بغیر ذکر کے گھر کے رہن میں داخل نہ ہوگا اس لئے کہ سامان کسی بھی طرح تابع نہیں ہے اور ایسے ہی کھیتی اور برسیم داخل ہو جائیں گی زمین کے رہن میں اور بیع میں داخل نہ ہوں گی اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم پھلوں کے اندر ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح ...... ماقبل میں بیان کیا جا چکا ہے کہ مشاع کا رہن جائز نہیں ہے لہٰذا اب سنئے کہ درخت رہن رکھا اور اس پر پھل لگا ہوا ہے جس کا کوئی ذکر مثبت اور نفی پہلو میں نہیں آیا تو پھل کو بھی رہن میں داخل کر دیں گے تاکہ عقد صحیح ہو جائے گا کیونکہ اگر اس کو داخل نہ مانیں گے تو مرہون کے ساتھ غیر مرہون کے اتصال کی وجہ سے رہن مشاع لازم آئے گا اور عقد رہن باطل ہو جائے گا ہاں اگر کسی نے درخت بیچا اور اس پر پھل لگا ہے تو بغیر صراحت کے پھل بیع میں داخل نہ ہوگا جس کا تفصیلی بیان ہدایہ جلد ثالث کے اوائل میں گذر چکا ہے اسی طرح اگر گھر رہن رکھا اور اس میں راہن کا سامان ہے تو وہ سامان بغیر ذکر و صراحت کے رہن میں داخل نہ ہوگا کیونکہ سامان گھر کے تابع نہیں ہے اسی طرح اگر زمین رہن رکھی اور اس میں کھیتی کھڑی ہوئی ہے خواہ کوئی بھی کھیتی ہو خواہ برسیم کی جڑیں ہوں تو کھیتی بھی زمین کے ساتھ رہن میں داخل ہو جائیگی اور اگر زمین فروخت کی اور اس میں کھیتی کھڑی ہوئی ہے تو کھیتی بغیر ذکر کے بیع میں داخل نہ ہوگی اس کی دلیل وہی ہے جو پھل کے درمیان میں گذری ہے۔

زمین، گھر اور گاؤں کے رہن میں پودے اور عمارت بھی داخل ہوں گے

ويدخل البناء والغرس في رهن الارض والدار والقرية لما ذكرنا ولو رهن الدار بما فيها جاز

ترجمہ ......اور زمین اور گھر اور گاؤں کے رہن میں عمارت اور پودے داخل ہونگے دلیل مذکور کی وجہ سے اور اگر گھر کو رہن رکھا مع اس سامان کے جو اس میں ہے تو جائز ہے۔

تشریح ...... کسی شخص نے اپنی زمین رہن رکھی یا اپنا گھر رہن رکھا یا کسی زمیندار نے اپنا کوئی گاؤں رہن رکھا تو ان میں جو درخت کھڑے ہیں اور جو عمارت بنی ہوئی ہے سب رہن میں داخل ہونگے دلیل اس کی وہی ہے جو ماقبل میں گزر چکی ہے اور اگر کسی نے اپنا گھر رہن رکھا اور ساتھ ساتھ اس سامان کو بھی جو اس گھر میں رکھا ہوا ہے رہن رکھا تو جائز ہے کیونکہ کوئی چیز مانع جواز نہیں ہے۔

مرہون کا کوئی مستحق نکل آئے تو کیا حکم ہے

ولو استحق بعضه ان كان الباقي يجوز ابتداء الرهن عليه وحده بقي رهنا بحصته والابطل كله لان الرهن جعل كانه ماورد الاعلى الباقي

ترجمہ ...... اور اگر مرہون کا بعض حصہ مستحق نکلا تو اگر باقی ایسا ہو جس پر تنہا رہن کی ابتداء جائز ہو تو رہن باقی رہے گا اس کے حصہ کے بقدر ورنہ پورا رہن باطل ہو جائے گا اس لئے کہ رہن شمار کیا جائے گا گویا کہ وہ باقی ہی پر وارد ہوا ہے۔

تشریح ...... ایک شخص نے ایک مکان رہن رکھا پھر اس کے غیر معین جزء میں استحقاق ثابت کیا تو شیوع نہیں ہوا اور باقی مقدار اس قابل ہے کہ وہ مرہون بن سکے لہذا عقد رہن جائز ہوگا اور یوں سمجھیں گے کہ عقد رہن اس باقی مقدار پر ابتداءً واقع ہے۔

اب اگر اس پورے مکان کی قیمت مثلاً دوسو روپے ہو اور قرض بھی دوسو روپے ہو جس میں سے ایک چوتھائی مستحق نے لے لیا تو باقی اگر ہلاک ہو جاتا ہے تو مرتہن کے قرض میں سے ۱۵۰ روپے ساقط ہوں گے اور پچاس روپے وہ راہن سے واپس لیگا اور اگر موجودہ مقدار قرض کے برابر ہے تو ہلاکت کی صورت میں پورا قرض ساقط ہو جائیگا۔

کون کون سی چیزیں رہن کیلئے مانع اور رکاوٹ ہیں

ويمنع التسليم كون الراهن اومتاعه فى الدار المرهونة وكذا متاعه في الوفاء المرهون ويمنع التسليم الدابة المرهونة الحمل عليها فلا يتم حتى يلقى الحمل لانه شاغل لها بخلاف ما اذا رهن الحمل دونها حيث يكون رهنا تاما اذا دفعها اليه لان الدابة مشغولة به فصار كما اذا رهن متاعا فى دار اووعاء دون الدارو الوعاء بخلاف ما اذا رهن سرجا على دابة اولجامًا فى راسها ودفع الدابة مع السرج واللجام حيث لا يكون رهنا حتى ينزعه منها ثم يسلمه اليه لانه من توابع الدابة بمنزلة الثمرة للنخيل حتى قالوا يدخل فيه من غير ذكر

ترجمہ ...... اور تسلیم کو روکتا ہے دار مرہونہ میں راہن کا یا اس کے سامان کا ہونا اور ایسے ہی مرہون برتن کے اندر راہن کے سامان کا ہونا اور دابۂ مرہونہ کے اوپر بوجھ کا ہونا اس کی تسلیم کو روکتا ہے پس تسلیم تام نہ ہوگی یہاں تک وہ بوجھ کو ڈال دے اس لئے کہ بوجھ چوپائے کو مشغول کرنے والا ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ صرف بوجھ ہی کو رہن رکھا ہو نہ کہ چوپائے کو اس حیثیت سے کہ یہ رہن تام ہو جائے گا جبکہ چوپایہ اس کو دیدیا اس لئے کہ چوپایہ بوجھ کے ساتھ ہے (نہ کہ اس کے برعکس) تو ایسا ہو گیا جبکہ اس نے وہ سامان رہن رکھا جو گھر میں یا برتن میں ہے نہ کہ گھر اور برتن بخلاف اس صورت کے جبکہ اس نے زمین کو رہن رکھا جو چوپایہ پر ہے یا اس لگام کو جو چوپایہ کے سر میں ہے اور چوپایہ مع زمین اور لگام کے دیدیا اس حیثیت سے کہ یہ رہن نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ اس کو چوپایہ سے الگ کرے پھر اس کو مرتہن کے حوالہ کرے اس لئے کہ یہ چوپایہ کے توابع میں سے ہے پھل کے درجہ میں درخت کے لئے یہاں تک کہ مشائخ نے فرمایا کہ یہ (زمین اور لگام) اس میں (گھوڑے کے رہن میں) بغیر ذکر کے داخل ہونگے۔

تشریح ...... ماقبل کی تقریر سے معلوم ہوا کہ رہن کا حکم یہ ہے کہ مرہون مرتہن کے پاس حبس دائمی کے ساتھ محبوس رہے اور مرتہن کے قبضہ

میں ہوا اس پر یہ سوال پیدا ہوا کہ مرتہن کا قبضہ اور تسلیم الیٰ المرتهن کب شمار کیا جائیگا اور کب نہیں لہذا مصنفؒ یہاں سے اس کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں۔

۱۔ زید نے اپنا گھر رہن رکھا جب تک اس میں خود راہن مقیم رہے یا راہن کا سامان موجود ہے جب تک تسلیم نہیں ہوگی۔

۲۔ کوئی برتن یا تھیلا وغیرہ رہن رکھا جس میں راہن کا سامان بھرا ہوا ہے تو ابھی تسلیم نہیں ہوگی۔

۳۔ زید نے مثلاً اپنا گھوڑا رہن رکھا اور اس پر زید کا سامان لدا ہوا ہے تو چونکہ گھوڑا زید کے بوجھ میں مشغول ہے اس لئے ابھی تسلیم نہیں ہوئی بلکہ تسلیم جب ہوگی جب کہ وہ اپنے بوجھ کو اتار کر گھوڑا مرتہن کے حوالہ کرے۔

۴۔ البتہ اگر زید نے وہ سامان رہن رکھا جو گھوڑے پر لدا ہوا ہے تو جب وہ گھوڑا مرتہن کے پاس پہنچ گیا تو تسلیم ہوگئی کیونکہ یہاں سامان جو مرہون ہے وہ گھوڑے کیساتھ مشغول نہیں ہے بلکہ گھوڑا ہی سامان کے ساتھ مشغول ہے اور یہ یہاں مضر نہیں ہے کیونکہ گھوڑا یہاں مرہون نہیں ہے۔

۵۔ جیسے اگر کسی نے وہ سامان رہن رکھا جو گھر میں یا برتن وغیرہ میں بھرا ہوا ہے اور گھر اور برتن کو رہن نہیں رکھا تو تسلیم کیلئے گھر اور برتن سے الگ کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ سامان گھر اور برتن کے ساتھ مشغول نہیں بلکہ گھر اور برتن ہی سامان کے ساتھ مشغول ہیں تو جیسے یہ صورت جائز ہے ایسے ہی صورت نمبر۴ جائز ہے۔

۶۔ جو زین گھوڑے پر کسی ہوئی ہے اور جو لگام گھوڑے کو لگا ہوا ہے اگر بغیر گھوڑے کے زین اور لگام کو رہن رکھا تو جب تک ان دونوں کو گھوڑے سے الگ کر کے مرتہن کے حوالہ نہیں کیا جائیگا جب تک تسلیم نہ ہوگی کیونکہ زین اور لگام گھوڑے کے توابع ہیں جیسے پھل درخت کے تابع ہیں یہی تو وجہ ہے کہ اگر کسی نے مذکورہ گھوڑا رہن رکھا اور اس پر زین اور لگام کسا ہوا ہے تو گھوڑے کے ساتھ بغیر ذکر کے زین اور لگام بھی رہن ہوں گے جیسا کہ درخت کے رہن میں اس کا پھل بھی بغیر ذکر کے رہن میں داخل ہوتا ہے۔

کن کن اشیاء کا رہن درست نہیں

قال ولا يصح الرهن بالا مانات كالودائع والعوارى والمضاربات ومال الشركة لان القبض فى باب الرهن قبض مضمون فلا بدمن ضمان ثابت ليقع مضمونا ويتحقق استيفاء الدين منه

ترجمہ..... قدوری نے فرمایا اور امانات جیسے ودیعتیں اور عاریتیں اور مضاربات اور مال شرکت کے عوض رہن صحیح نہیں ہے اس لئے کہ رہن کے باب میں قبضہ مضمون قبضہ ہوتا ہے تو ضمانت کا ثابت ہونا ضروری ہے تا کہ قبضہ مضمون واقع ہو سکے اور اس سے دین کی وصولیابی متحقق ہو سکے۔

تشریح..... ماقبل میں گذر چکا ہے کہ رہن اس لئے رکھا جاتا ہے کہ مرہون سے وصولیابی ہو سکے اور مرہون مرتہن کے پاس مضمون ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر مرہون مرتہن کے پاس ہلاک ہو تو قرض حسب حکم مذکور ساقط ہو جاتا ہے اس تفصیل سے یہ بات خود معلوم ہوگئی کہ جو چیز مضمون نہ ہو تو اس کے عوض رہن رکھنا بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ جب یہاں ضمان ہی واجب نہیں تو رہن سے کس چیز کی وصولیابی ہوگی لہذا معلوم ہوا کہ جو چیزیں امانت کی فہرست میں آتی ہیں ان کے عوض رہن جائز نہیں امانت کی فہرست میں کیا چیزیں آتی ہیں تو ان میں سے

کچھ کو بیان فرمایا گیا ہے۔

۱۔ زید نے دوسرے شخص کے پاس اپنی کوئی چیز ودیعت رکھدی اور مودع سے اس کے بدلہ میں رہن چاہا تو رہن باطل ہے۔

۲۔ زید نے خالد کو کوئی چیز مستعار دی اور اس کے بدلہ میں خالد سے رہن چاہا تو رہن باطل ہے کیونکہ عاریت مثل امانت ودیعت کے مضمون نہیں ہوتی۔

۳۔ زید نے خالد کو اپنا کچھ مال مضاربت پر دیا اور اس کے بدلہ میں خالد سے رہن چاہا تو یہ رہن باطل ہوگا۔

۴۔ زید اور خالد کے درمیان شرکت ہے کسی ایک نے دوسرے سے مال شرکت کے عوض رہن چاہا تو یہ عقد رہن باطل ہوگا جب ان تمام صورتوں میں عقد رہن باطل ہوا اگر وہ مرہون مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس پر رہن کے احکام جاری نہ ہوں گے بلکہ امانت کے احکام جاری ہوں گے اور ضمان واجب نہ ہوگا۔

تنبیہ...... ودیعت اور امانت میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی ودیعت وہ ہے جو بالقصد دوسرے کے پاس رکھی جائے یعنی اس میں دوسرے کے قبضہ میں دینا مقصود ہوتا ہے اور امانت میں اثبات ید ضمنی ہوتا ہے مثلاً ہوا چلی اور اس نے زید کا کپڑا اڑا کر خالد کی گود میں ڈال دیا تو یہ امانت ہے اور اگر زید قصداً اس کپڑے کو خالد کے پاس رکھتا تو یہ ودیعت ہے کذا فی البنایہ۔

مضمون بغیرہ کا رہن بھی درست نہیں

وكذلك لا يصح بالاعيان المضمونة بغيرها كالمبيع في يد البائع لان الضمان ليس بواجب فانه اذا هلك العين لم يضمن البائع شيئا لكنه يسقط الثمن وهو حق البائع فلا يصح الرهن

ترجمہ...... اور ایسے ہی رہن صحیح نہیں ہے ان چیزوں کے بدلہ میں جو مضمون بغیرہ ہوں، جیسے بائع کے قبضہ میں مبیع ہے اس لئے کہ ضمان واجب نہیں ہے پس جبکہ عین (مبیع) ہلاک ہو جائے تو بائع کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا لیکن ثمن ساقط ہو جائے گا اور وہ (ثمن) بائع کا حق ہے تو رہن صحیح نہ ہوگا۔

تشریح...... ابھی بیان کیا گیا ہے کہ امانت کے عوض رہن صحیح نہیں ہے اور شئی مضمون بعینہٖ کے بدلہ رہن صحیح ہے اور شئی مضمون اس کو کہتے ہیں جو ادائیگی یا ابراء کے بغیر ساقط نہ ہو سکے جیسے قرض اور وہ اشیاء بھی دین مضمون کے درجہ میں ہیں جو اگلی عبارت میں مذکور ہوں گی۔

امانات اور مضمون بعینہٖ کے بیچ میں ایک چیز وہ ہے جس کو مضمون بغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسے بائع کے قبضہ میں مبیع مضمون بغیرہ ہے اور مضمون بغیرہ وہ چیز کہلاتی ہے جس کے ہلاک ہونے سے اس کا مثل یا قیمت کچھ واجب نہ ہو سکے البتہ اس کے بدلہ میں جو چیز ملنے والی تھی اب وہ نہیں مل سکے گی جیسے بائع کے قبضہ میں مبیع ہے اور وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس پر کچھ ضمان نہیں ہوگا البتہ مبیع باطل ہو کر ثمن ساقط ہو جائے گا۔

بہر حال اس کو مضمون بغیرہ اس معنی کو کہا کہ یہ ثمن کا مقابل ہے اور اس کے ہلاک ہونے سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے ورنہ یہ درحقیقت غیر مضمون ہے اور ابھی ماقبل میں معلوم ہو چکا ہے کہ غیر مضمون کے عوض رہن صحیح نہیں اور اگر رکھا گیا تو عقد رہن باطل ہوگا اور مرہون اگر مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو بغیر وجوب ضمان کے ہلاک ہوگا خلاصہ کلام بائع نے مبیع کے بدلہ اگر مشتری کے پاس رہن رکھا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ مبیع کہ رہن جس کا عوض ہے غیر مضمون ہے۔

تنبیہ..... اگر مبیع ہلاک نہ ہو بلکہ جو رہن مبیع کے بدلہ میں رکھا گیا صرف وہ ہلاک ہو گیا تو بیع حالہ صحیح ہے اور رہن مذکور باطل تھا لہذا اس کا کوئی ضمان مشتری پر نہ ہوگا، الجوہرۃ النیرۃ ص ۲۷۶ ج ا

مضمون بعینھا کے بدلے رہن درست ہے

فاما الا عيان المضمونة بعينها وهى ان يكون مضمونا بالمثل اوبالقيمة عند هلا كه مثل المغصوب وبدل الخلع والمهر وبدل الصلح عن دم العمد يصح الرهن بها لان الضمان متقرر فانه ان كان قائما وجب تسليمه وان كان هالكا تجب قيمته فكان رهنا بما هو مضمون فيصح

ترجمہ..... پس بہر حال وہ چیزیں جو بذات خود مضمون ہیں اور وہ ہے کہ مثل یا قیمت کے عوض مضمون ہو اپنے ہلاک ہونے کے وقت جیسے مغصوب اور بدل خلع اور بدل مہر اور دم عمد کا بدل صلح تو ان چیزوں کے بدلہ رہن صحیح ہے اس لئے کہ ضمان ثابت ہے اس لئے کہ یہ چیزیں اگر موجود ہوں تو ان کی تسلیم واجب ہے اور اگر ہلاک ہو جائیں تو ان کی قیمت واجب ہے تو یہ رہن ایسی چیز کے بدلہ میں ہوگا جو مضمون ہے پس رہن صحیح ہے۔

تشریح..... جن چیزوں کے بدلہ رہن رکھا گیا ہے اگر وہ مضمون بعینہ ہوں تو رہن صحیح ہوگا اور مضمون بعینہ کی پہچان یہ ہے کہ اگر وہ موجود ہو تو اس کو جوں کا توں سپرد کرنا ضروری ہے اور اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اگر وہ ذوات الامثال میں سے ہو تو اس کا مثل سپرد کرنا واجب ہے اور اگر ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت کی تسلیم واجب ہے تو ایسی صورت میں رہن ایسی چیز کے عوض میں ہوگا جو مضمون ہے لہذا رہن صحیح ہوگا جس کی مصنفؒ نے چار مثالیں بیان کی ہیں۔

۱۔ زید نے خالد کا گھوڑا غصب کرلیا اور مغصوب گھوڑے کے بدلہ میں رہن رکھا تو جائز ہے کیونکہ اگر گھوڑا موجود ہے تو بعینہ اس کی تسلیم واجب ہے اور اگر ہلاک ہو جائے تو چونکہ وہ ذوات القیم میں سے ہے تو اس کی قیمت کی تسلیم واجب ہوگی لہذا رہن ایسی چیز کے بدلہ میں ہے جو مضمون بعینہ ہے تو رہن صحیح ہوگا۔

۲۔ خالدہ نے زید سے خلع کیا اور خلع کا بدل مثلاً ایک گھوڑا مقرر کیا اور اس کے بدلہ میں زید کے پاس رہن رکھا تو جائز ہے دلیل مذکور کی وجہ سے۔

۳۔ زید نے خالدہ سے نکاح کیا اور مثلاً ایک گھوڑے کو مہر میں مقرر کیا اور اس گھوڑے کے بدلہ میں خالدہ کے پاس رہن رکھا تو یہ رہن جائز ہے دلیل مذکور کی وجہ سے۔

۴۔ زید نے خالد کو عمداً قتل کر دیا جس کی وجہ سے زید پر قصاص واجب ہو لیکن زید نے خالد کے ورثاء سے مصالحت کر لی کہ میں تم کو مثلاً ایک گھوڑا دیدونگا قصاص معاف کردو پھر زید نے اس گھوڑے کے بدلے میں رہن دیدیا تو یہ رہن جائز ہے دلیل سابق کی وجہ سے۔

رہن بالدرک باطل اور کفالت بالدرک جائز ہے وجہ فرق

قال والرهن بالدرک باطل والكفالة بالدرک جائزة والفرق ان الرهن لاستيفاء ولا استيفاء قبل الوجوب واضافة التمليک الى زمان فى المستقبل لا تجوز اما الكفالة فلا لتزام المطالبة والتزام الافعال يصح مضافا الى المال كما فى الصوم والصلوة ولهذا تصح الكفالة بما ذاب له على فلان ولا يصح الرهن

ترجمہ...... امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے اور رہن بالدرک باطل ہے اور کفالت بالدرک جائز ہے اور فرق یہ ہے کہ رہن وصولیابی کے لئے ہے اور وجوب سے پہلے وصولیابی مطالبہ کے التزام کے لئے ہے اور افعال کا التزام مال کی جانب اضافت کرتے ہوئے صحیح ہے جیسا کہ روزہ اور نماز میں اور اس وجہ سے کفالت جائز ہے اس چیز کی جو اس کے لئے ثابت ہو فلاں کے اوپر اور رہن صحیح نہیں ہے۔

تشریح...... درک بمعنیٰ خسارہ اور گھٹی، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ زید نے خالد سے کوئی چیز خریدی مگر وہ ڈر رہا ہے کہ کہیں اس میں خسارہ نہ ہو جائے تو بکر زید کے لئے ضامن بنتا ہے کہ آپ گھبرائیے نہیں میں کفیل ہوں اگر کچھ خسارہ اور نقصان کی بات سامنے آئی تو میں آپ کا ثمن واپس کرادوں گا تو اس کو کفالت بالدرک کہتے ہیں اور یہ جائز ہے، لیکن اگر بکر اس درک محتمل کے عوض زید کے پاس کچھ رہن رکھے تو یہ جائز نہیں ہے بالفاظ دیگر رہن بالدرک ناجائز اور کفالت بالدرک جائز ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ فرق کیوں ہے؟ تو مصنفؒ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ رہن اس لئے ہوتا ہے تاکہ وصولیابی ہو سکے اور جب کوئی واجبی حق نہیں ہے تو وصولیابی کس چیز کی ہوگی کیونکہ ابھی بائع کے اوپر مشتری کا کوئی حق نہیں ہوا۔

سوال...... جی ہاں ابھی تو حق نہیں لیکن آئندہ ہونے کا احتمال تو ہے لہذا رہن صحیح ہونا چاہیے؟

جواب...... اگر کوئی شخص آئندہ زمانہ میں ہونے والے قرض کے عوض ابھی سے رہن رکھے تو وہ بھی جائز نہیں ہے لہذا رہن بالدرک بھی ایسا ہی ہے تو یہ بھی جائز نہ ہوگا، رہی بات کفالت کی تو اس کا مقصد استیفاء نہیں بلکہ التزام مطالبہ ہے اور مطالبہ کا التزام جیسے موجودہ چیزوں کے بارے میں ہوسکتا ہے ایسے ہی آئندہ چیزوں کے بارے میں بھی ہوسکتا ہے جیسے نماز اور روزہ میں ہوتا ہے کہ آئندہ زمانہ میں منذور نماز یا روزہ اپنے اوپر نذر کے ذریعہ لازم کرلیا جاتا ہے، اب اسی بات کو سمجھانے کے لئے دوسری مثال پیش فرماتے ہیں کہ زید نے خالد سے کہا کہ بکر پر تیرا جو قرض ظاہر ہوگا میں اس کا کفیل ہوں تو کفالت تو صحیح ہے، لیکن اس صورت میں رہن رکھنا صحیح نہیں ہے لہذا اسی طرح کفالت بالدرک جائز اور رہن بالدرک جائز نہیں ہے۔

مشتری نے وجوب سے پہلے رہن پر قبضہ کرلیا پھر رہن ہلاک ہوگیا تو ضمان نہ ہوگا

فلو قبضه قبل الوجوب فهلک عنده يهلک امانة لانه لا عقد حيث وقع باطلا

ترجمہ...... پس اگر مشتری نے رہن پر قبضہ کرلیا وجوب سے پہلے ہی پس وہ رہن مشتری کے پاس ہلاک ہوگیا تو امانت کے طریقہ پر ہلاک ہوگا اس لئے کہ عقدِ رہن نہیں ہے اس حیثیت سے کہ وہ باطل واقع ہوا تھا۔

تشریح...... رہن بالدرک جائز نہیں ہے (کمامر) اس کے باوجود بھی اگر مشتری نے رہن رکھا تو چونکہ عقدِ رہن تو باطل ہے لہذا اگر مشتری کے پاس یہ مرہون ہلاک ہو جائے تو اس پر اس کا ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ اس کے اوپر امانت کا حکم جاری ہوگا اور امانت میں ضمان واجب نہیں ہوا کرتا ایسے ہی یہاں ہوگا۔

دین موعود کے بدلے رہن کا حکم

بخلاف الرهن بالدين الموعود وهو ان يقول رهنتك هٰذا لتقرضني الف درهم وهلك في يد المرتهن حيث يهلك بما سمى من المال بمقابلته لان الموعود جعل كالموجود باعتبار الحاجة ولانه مقبوض بجهة الرهن الذى يصح على اعتبار وجوده فيعطى له حكمه كالمقبوض على سوم الشراء فيضمنه.

ترجمہ...... بخلاف اس رہن کے جو موعود قرض کے بدلہ میں ہو اور وہ یہ ہے کہ راہن کہے میں نے تیرے پاس یہ چیز رہن رکھی تا کہ تو مجھے ایک ہزار درہم قرض دے اور مرتہن کے ہاتھ وہ مرہون ہلاک ہو جائے تو وہ اس مال کے عوض ہلاک ہوگا جو اس کے مقابلہ میں بولا گیا ہے اس لئے کہ موعود کو حاجت کے اعتبار سے مثل موجود کر لیا جائیگا اور اس لئے کہ یہ مرہون مقبوض ہے اس رہن کی جہت سے جو اپنے وجود کے اعتبار سے صحیح ہوگا تو اس کے لئے رہن کا حکم دیدیا جائے گا جیسے وہ سامان جس پر خرید کے بھاؤ پر قبضہ کیا گیا ہو تو وہ مرتہن اس کا ضامن ہوگا۔

تشریح...... ابھی بتایا گیا ہے کہ رہن بالدرک جائز نہیں تو اس پر شبہ ہوا کہ اگر زید نے خالد سے تو وعدہ کر لیا کہ میں تجھ کو ایک ہزار درہم قرض دیدونگا لیکن ابھی دیا نہیں اور اس موعود قرض کے بدلہ اس نے رہن رکھ لیا تو یہ رہن بھی جائز نہ ہونا چاہیے اس لئے کہ یہ رہن اس قرض کے عوض میں ہے جو ابھی واجب ہی نہیں تو جیسے رہن بالدرک جائز نہیں اس کو بھی جائز نہ ہونا چاہئے۔

حالانکہ آپ اس کو جائز قرار دیتے ہیں؟

تو حضرت مصنفؒ نے اس کا جواب دیا کہ لوگوں کی عادت عموماً یہ ہے کہ پہلے رہن رکھ لیتے ہیں پھر قرض دیتے ہیں تو یہاں حاجت و ضرورت ہے ورنہ قرض کا دروازہ بند ہو جائیگا اس ضرورت کی وجہ سے ہم نے موعود کو موجود کا درجہ دیدیا اور اس کے عوض رہن کو جائز قرار دیا، کیونکہ قبل التعرض اگر چہ یہ ابھی اصلی رہن نہیں بنا مگر آئندہ رہن ہونے والا ہے لہذا علاقۂ مایؤل الیہ کا اعتبار کرتے ہوئے اس کو ابھی سے رہن شمار کر لیا جائیگا جب اس کو رہن مان لیا گیا تو پھر اس پر رہن کے احکام جاری ہونگے اور اگر یہ مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔

سوال...... کیا آپ اور کوئی مثال پیش کر سکتے ہیں کہ جس میں اس طرح علاقۂ مایؤل الیہ کا اعتبار کر کے حکم جاری کر دیا گیا ہو؟

جواب...... جی ہاں...... سنئے زید نے بکر کا گھوڑا دیکھا اور بکر نے اس کے دام بتلائے ایک ہزار روپے پھر زید اس گھوڑے کو اپنے قبضہ میں لایا مثلاً گھر والوں کو دکھانے کے لئے کہ وہ گھوڑا اس کے پاس ہلاک ہوگیا تو زید پر گھوڑے کی وہ قیمت خرید واجب ہوگی جو بکر نے اس کے دام بتائے تھے تو گویا یہاں خرید واقع ہو جانے کا اعتبار کر لیا اسی طرح مثالِ سابق میں موعود کو موجود قرار دیا گیا ہے۔

بیع سلم کے رأس المال، بیع صرف کے ثمن اور مسلم فیہ کے بدلے رہن کا حکم

قال ويصح الرهن براس مال السلم وبثمن الصرف والمسلم فيه وقال زفر لا يجوز لان حكمه الاستيفاء وهٰذا استبدال لعدم المجانسة وباب الا ستبدال فيها مسدود ولنا ان المجانسة ثابتة فی المالية فيتحقق الاستيفاء من حيث المال وهو المضمون على ما مر

ترجمہ ...... قدوری نے فرمایا اور بیع سلم کے رأس المال کے بدلہ اور بیع صرف کے ثمن کے بدلہ اور مسلم فیہ کے بدلے رہن صحیح ہے اور زفرؒ نے فرمایا کہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ رہن کا حکم استیفاء ہے اور یہ بدلنا ہے مجانست نہ ہونے کی وجہ سے اور ان چیزوں میں تبدیلی کا دروازہ بند ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مالیت کے اندر مجانست ثابت ہے تو مال کے اعتبار سے وصولیابی متحقق ہو جائیگی اور گذشتہ تفصیل کے مطابق مالیت ہی مضمون ہوتی ہے۔

تشریح ...... بیع سلم اور بیع صرف کا تفصیلی بیان ہدایہ جلد ثالث میں گذر چکا ہے بیع سلم کے اندر ثمن کو رأس المال اور مبیع کو مسلم فیہ اور بائع کو مسلم الیہ اور مشتری کو رب السلم کہتے ہیں بیع سلم میں عاقدین کے جدا ہونے سے پہلے رأس المال پر قبضہ ضروری ہے نیز جو رأس المال یا مسلم فیہ مقرر ہوا ہے اس کی تبدیلی جائز نہیں ہے اسی طرح بیع صرف میں بھی عاقدین کے جدا ہونے سے پہلے ہی پہلے ثمن اور مبیع پر قبضہ شرط ہے اور ثمن کی تبدیلی جائز نہیں ہے، جب یہ تفصیل ذہن نشیں ہوگئی تو اب سنئے کہ ہمارے نزدیک رأس المال کے عوض اور بیع صرف کے ثمن کے عوض اور ایسے مسلم فیہ کے عوض میں رہن رکھنا جائز ہے۔

مگر اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ رہن جائز نہ ہو کیونکہ جب ان کے بدلہ میں رہن رکھا جائے گا تو ان چیزوں کی تبدیلی لازم آئے گی یعنی رأس المال تو کچھ اور مقرر ہے اور اس کے بدلہ میں دیا کچھ اور جا رہا ہے یعنی مرہون تو حق کی وصولیابی نہ ہوئی بلکہ حق میں تبدیلی ہوگئی اسی وجہ سے امام زفرؒ نے مذکورہ رہنوں کو ناجائز قرار دیا ہے کیونکہ مرہون اور حق کے درمیان مجانست نہیں ہے تو بجائے استیفاء حق کے استبدال لازم آتا ہے ہم نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ماقبل میں گذر چکا ہے کہ مرہون کا عین امانت ہے اور اس کی مالیت مضمون ہے۔

تو رہن مذکور اگرچہ اپنے عین کے اعتبار سے غیر جنس ہے مگر اپنی مالیت کے اعتبار سے غیر جنس نہیں بلکہ مجانس کا حق ہے اور جب رہن میں اصل مضمون مالیت ہی ہے تو مالیت دونوں کے اندر موجود ہے لہٰذا مجانست متحقق ہے اور تبدیلی کا اعتراض غلط ہے۔

مبیع کے بدلے رہن کا حکم

قال والرهن بالمبيع باطل لما بينا انه غير مضمون بنفسه فان هلک ذهب بغير شيئ لانه لا اعتبار للباطل فبقى قبضا باذنه

ترجمہ ...... قدوری نے فرمایا اور مبیع کے بدلہ میں رہن باطل ہے اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ مبیع غیر مضمون بنفسہ ہے پس اگر مرہون مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو بغیر کسی شئ کے ہلاک ہوگا اس لئے کہ عقدِ باطل کا اعتبار نہیں ہے پس مرہون بائع راہن کی اجازت سے مقبوض باقی رہا۔

تشریح ...... ماقبل میں صاحب ہدایہؒ نے مضمون بغیرہ کا حکم بیان کیا ہے اب اسی مفہوم کو امام قدوری کے الفاظ میں بیان کیا گیا ہے کہ چونکہ مبیع مضمون بعینہٖ نہیں ہوتا اس وجہ سے اس کے عوض رہن جائز نہ ہوگا بلکہ عقدِ رہن باطل ہوگا اور اگر یہ مرہون مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو مشتری پر کوئی ضمان نہ ہوگا کیونکہ یہ مرہون تو ہے نہیں بس اس کی حقیقت تو یہ ہے کہ بائع کی اجازت سے مشتری نے اس کے اس سامان پر قبضہ کر لیا ہے تو یہ امانت ہوا اور امانت کا ضمان واجب نہیں ہوا کرتا۔

بیع الصرف کے ثمن کے بدلے اور رأس المال کے بدلے رہن رکھا گیا ابھی مجلس متحد تھی کہ مرہونہ شئی ہلاک ہوگئی تو بیع صرف اور بیع سلم کو تام شمار کیا جائے گا

وان هلك الرهن بثمن الصرف و رأس مال السلم في مجلس العقدتم الصرف والسلم وصار المرتهن مستوفيا لدينه لتحقق القبض حكما وان افترقا قبل هلاك الرهن بطلا لفوات القبض حقيقة وحكما

ترجمہ ...... اور اگر مجلس عقد میں بیع صرف کے ثمن اور بیع سلم کے رأس المال کے عوض کا رہن ہلاک ہو گیا تو بیع صرف اور بیع سلم تام ہوگئی اور مرتہن اپنے قرض کو وصول کرنے والا ہو گیا باعتبار حکم قبضہ متحقق ہونے کی وجہ سے اور اگر دونوں جدا ہو گئے رہن کے ہلاک ہونے سے پہلے تو دونوں عقد باطل ہو جائیں گے حقیقۃً اور حکماً قبضہ فوت ہونے کی وجہ سے۔

تشریح ...... بیع صرف میں ثمن کے بدلہ رہن رکھا گیا یا رأس المال کے بدلہ رہن رکھا گیا اور ابھی عاقدین کی مجلس نہیں بدلی تھی کہ مرہون اس مجلس میں ہلاک ہو گیا تو بیع صرف اور بیع سلم کو تام شمار کیا جائیگا چونکہ مرہون کے مرتہن کے قبضہ میں ہلاک ہونے کی وجہ سے حکماً مرتہن اپنے قرض پر قبضہ کر چکا ہے لہذا دونوں عقد تام ہو گئے البتہ اگر مرہون کے ہلاک ہونے سے پہلے دونوں جدا ہو گئے تو اب دونوں عقد یعنی بیع صرف اور بیع سلم باطل ہیں کیونکہ ثمن اور رأس المال پر نہ حقیقۃً قبضہ ہوا جیسا کہ ظاہر ہے اور نہ حکم ہوا چونکہ مرہون ہلاک نہیں ہوا اگر ہلاک ہو جاتا تو حکماً قبضہ ہو جاتا۔

سوال ...... آپ تو ماقبل میں اپنا اور امام زفرؒ کا اختلاف بیان کر کے آئے ہیں کہ ہمارے نزدیک رأس المال کے بدلہ میں اور ثمن صرف کے بدلہ میں رہن صحیح ہے اور یہاں آپ فرما رہے ہیں کہ اگر اسی مجلس میں ہلاک ہو جائے تو عقد صرف اور عقد سلم تام ہے ورنہ باطل ہے؟

جواب ...... اس مسئلہ کے بھی یہی معنیٰ تھے کہ رہن ان چیزوں کے بدلہ میں جائز تو ہے مگر بعد میں یہ چیز دیکھنی ہوگی کہ مرہون اسی مجلس میں ہلاک ہوا ہے یا نہیں اگر ہلاک ہو تو عقد تام ہے اور اگر ہلاک نہ ہو تو چونکہ کسی طرح کا قبضہ نہیں ہوا اس لئے دونوں عقد باطل ہونگے بالفاظِ دیگر یہ ماقبل کے مسئلہ کے اجمال کی تفصیل ہے۔

مسلم فیہ کے بدلے رہن ہلاک ہو جائے تو بیع سلم باطل ہے

وان هلک الرهن بالمسلم فیه بطل السلم بهلاکه و معناه انه یصیر مستوفیا للمسلم فیه فلم یبق السلم

ترجمہ...... اور مسلم فیہ کے عوض کا رہن ہلاک ہو جائے تو اس کے ہلاک ہونے کی وجہ سے سلم باطل ہو جائیگا اور اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ (رب السلم) مسلم فیہ کو وصول کرنے والا ہو گا عقد سلم باقی نہ رہا۔

تشریح...... زید اور خالد نے آپس میں بیع سلم کی زید نے رأس المال حسب حکم شریعت خالد کے حوالہ کر دیا اور خالد نے مسلم فیہ کے عوض زید کے پاس اپنا گھوڑا مثلاً رہن رکھدیا تو یہ جائز ہے، اب صورت یہ ہوئی کہ زید کے پاس یہ گھوڑا جو مسلم فیہ کا عوض ہے ہلاک ہو گیا تو عقد سلم باطل ہو گیا اس پر صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ بطل کے کیا معنیٰ ہیں؟

تو فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ عقد سلم تام ہو گیا اور تام ہو کر ختم ہو گیا کیونکہ جب رب السلم نے مسلم فیہ کے عوض پر قبضہ کر لیا اور وہ اس کے پاس ہلاک ہو گیا تو گویا کہ اس نے اپنے حق پر قبضہ کر لیا یعنی مسلم فیہ کو وصول کر لیا تو اب عقد سلم باقی نہیں رہا بلکہ پورا ہو گیا۔

تنبیہ...... مگر یہ حکم اسی وقت ہے جبکہ مرہون کی قیمت اصل حق کے مساوی یا زیادہ ہو اور اگر قیمت کم ہو تو بقدر قیمت اس کا حق وصول ہو گیا اور باقی کو وہ مسلم الیہ سے واپس لیگا کذا فی العینی۔

مسلم الیہ اور رب السلم نے بیع سلم کو فسخ کر دیا اور مسلم فیہ کے عوض رہن تھا تو رہن رأس المال کے عوض ہو جائے گا

ولو تفاسخا السلم وبالمسلم فیه رهن یکون ذالک رهنا برأس المال حتی یحبسه لانه بدله فصار کالمغصوب اذا هلک وبه رهن یکون رهنا بقیمته

ترجمہ...... اور اگر ان دونوں نے عقد سلم کو فسخ کر دیا اور مسلم فیہ کے عوض رہن تھا تو وہ رہن رأس المال کے بدلہ میں ہو جائیگا تو رب السلم مرہون کو محبوس رکھے گا (یہاں تک کہ اپنا رأس المال واپس لے لے) اس لئے کہ رأس المال مسلم فیہ کا بدل ہے تو ایسا ہو گیا جیسے مغصوب جبکہ ہلاک ہو جائے اور مغصوب کے بدلہ میں رہن ہو تو وہ اس کی قیمت کے بدلہ رہن ہو جائیگا۔

تشریح...... زید اور خالد نے بیع سلم کی تھی اور زید نے رأس المال خالد کے حوالہ کر دیا تھا اور خالد نے مسلم فیہ کے عوض زید کے پاس اپنا گھوڑا رہن رکھا تھا تو عقد جائز تھا لیکن اب ان دونوں نے باہمی رضامندی سے بیع سلم فسخ کر دیا اور رہن زید کے پاس موجود ہے تو اب کیا حکم ہے؟ تو فرمایا کہ یہ گھوڑا پہلے مسلم فیہ کے عوض رہن تھا اب یہ اس رأس المال کے عوض رہن ہو جائے گا جو زید نے خالد کو دیا تھا لہذا زید کو حق ہو گا کہ جب تک خالد اس کا رأس المال نہ دے تو یہ اس کو اس کا گھوڑا نہ دے کیونکہ رأس المال مسلم فیہ کا بدل ہے تو جب مسلم فیہ معدوم ہوا تو اس کے بدلے کو یعنی رأس المال کو اس کے قائم مقام کر دیا جائیگا اور کہا جائیگا کہ اب یہ رہن بجائے مسلم فیہ کے رأس المال کے عوض محبوس ہے۔

اور اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ زید نے خالد کا گھوڑا غصب کیا پھر زید نے خالد کے پاس مغصوب کے بدلہ کوئی چیز رہن رکھی تو

جائز ہے پھر زید کے پاس یہ مغصوب گھوڑا ہلاک ہو گیا تو اب یہ حکم ہے کہ رہن مذکور پہلے مغصوب کا بدل تھا اور اب مغصوب کی قیمت کا بدل لہٰذا جب تک زید گھوڑے کی قیمت خالد کے حوالے نہ کردے جب تک خالد کو حق ہے کہ مرہون کو اپنے پاس محبوس رکھے، ایسے ہی مسئلہ مذکورہ ہے۔

اگر تفاسخ کے بعد مرہون ہلاک ہو جائے تو مسلم فیہ (غلہ) کے بدلے ہلاک ہو گیا

ولو هلك الرهن بعد التفاسخ يهلك بالطعام المسلم فيه لانه رهن به وان كان محبوسا بغيره

ترجمہ...... اور اگر تفاسخ کے بعد مرہون ہلاک ہو جائے تو اس غلہ کے بدلہ ہلاک ہوگا جو کہ مسلم فیہ ہے اس لئے کہ یہ اس کے عوض رہن ہے اگر چہ اس کے غیر کے عوض محبوس ہے۔

تشریح...... حکم مذکور اس وقت ہے کہ مرہون ہلاک نہ ہوا اور اگر فسخ کے بعد مرہون ہلاک ہو جائے تو اگر چہ مرہون اب رأس المال کے عوض محبوس ہو گیا تھا لیکن وہ باعتبار اصل مسلم فیہ کے عوض رہن ہے لہٰذا اگر مرہون ہلاک ہو جائے تو مسلم فیہ کے عوض ہلاک ہوگا اور اب حکم یہ ہوگا کہ راہن اتنا غلہ مسلم الیہ کو دے جو مسلم فیہ مقرر ہوا تھا تب یہ اپنا رأس المال واپس لینے کا حقدار ہوگا۔

مسئلہ مذکورہ کی ایک مثال

كمن باع عبدا وسلم المبيع واخذ بالثمن رهنا ثم تقايلا البيع له ان يحبسه لاخذ المبيع لان الثمن بدله ولو هلك المرهون يهلك بالثمن لما بينا

ترجمہ...... جیسے وہ شخص جس نے غلام بیچا اور مبیع کو سپرد کر دیا اور ثمن کے عوض رہن لے لیا پھر ان دونوں نے بیع کا اقالہ کر لیا تو بائع کو حق ہے کہ مرہون کو روکے رکھے مبیع کو لینے کیلئے اس لئے کہ ثمن اس کا بدل ہے اور اگر مرہون ہلاک ہو جائے تو ثمن کے عوض ہلاک ہوگا اسی دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح...... اس میں مصنفؒ پہلے والے مسئلہ کو واضح کرنے کے لئے اس کی ایک مثال پیش کر رہے ہیں کہتے ہیں کہ مثلاً زید نے خالد کے ہاتھ ایک غلام فروخت کیا اور غلام کو خالد کے حوالہ کر دیا اور خالد نے ثمن کے عوض مثلاً ایک گھوڑا زید کے پاس رہن رکھدیا تو یہ جائز ہے، پھر ان دونوں نے باہمی رضامندی سے اقالہ کر لیا تو جیسے زید کو پہلے یہ حق تھا کہ جب تک ثمن وصول نہ کرے اس مرہون گھوڑے کے روکے رکھے لیکن اب اقالہ کی وجہ سے ثمن تو ختم ہوا لہٰذا اب زید کو حق ہوگا کہ جب تک اپنا غلام وصول نہ کرے تب تک اس مرہون کو روکے رکھے یہ تو جب ہے کہ مرہون ہلاک نہ ہو، اور اگر وہ رہن کا گھوڑا ہلاک ہو جائے تو اگر چہ اب یہ مبیع بدلہ محبوس تھا لیکن حقیقت میں ثمن کا عوض ہے لہٰذا ہلاکت مرہون کی صورت میں کہا جائے گا کہ مرہون ثمن کے عوض ہلاک ہوا ہے لہٰذا اولاً زید خالد کے حوالہ ثمن کا مثل کرے تب خالد زید کا غلام اس کے حوالہ کریگا۔

غلام کو شراء فاسد کیساتھ خریدا اور اس کا ثمن ادا کر دیا مشتری کو حق ہے کہ مبیع کو روکے رکھے تا کہ ثمن وصول کرے

وكذا لو اشترى عبدا شراء فاسدا وادى ثمنه له ان يحبسه ليستوفى الثمن ثم لو هلك المشترى فى يد

المشتری یھلک بقیمته.

ترجمہ...... اور ایسے ہی اگر غلام کو شراء فاسد کے ساتھ خریدا اور اس کا ثمن ادا کر دیا تو مشتری کو حق ہے کہ مبیع کو روکے رکھے تا کہ ثمن وصول پائے پھر اگر مشتری مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے تو اپنی قیمت کے عوض ہلاک ہوگا۔

تشریح...... خالد نے زید سے ایک غلام خرید اشراءِ فاسد کے ساتھ اور بیع فاسد کو توڑنا شرعاً واجب ہے خیر خالد نے اس غلام کا ثمن بھی ادا کر دیا ہے اور غلام مشتری پر قبضہ کر لیا ہے پھر ان دونوں نے ارادہ کیا حکم شرع کے مطابق اس بیع کو توڑ دیں، تو خالد کو حق ہے کہ جب تک اپنا ثمن زید سے وصول نہ کرے تب تک غلام مشتری کو روکے رکھے کیونکہ یہ غلام یہاں مرہون کے درجہ میں ہے جب زید اس کا ثمن واپس کر دے تو یہ غلام اس کے حوالہ کر دے اور اگر خالد کے پاس یہ غلام ہلاک ہو جائے تو اپنی قیمت کے عوض ہلاک ہوگا، لہذا خالد پر ضروری ہوگا کہ اس غلام کی قیمت زید کے حوالہ کر کے تب زید سے اپنا ثمن وصول کرے۔

حر، مدبر، مکاتب، ام ولد کو بطور رہن رکھنے کا حکم

قال ولا یجوز رھن الحر والمدبر والمکاتب وام الولدلان حکم الرھن ثبوت ید الاستیفاء ولا یتحقق الاستیفاء من ھولاء لعدم المالیة فی الحر وقیام المانع فی الباقین

ترجمہ...... مصنفؒ نے فرمایا اور آزاد اور مدبر اور مکاتب اور ام ولد کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ رہن کا حکم ید استیفاء کا ثبوت ہے اور ان لوگوں سے وصولیابی متحقق نہیں ہو سکتی آزاد کے اندر مالیت نہ ہونے کی وجہ سے اور باقیوں میں مانع کے موجود ہونے کی وجہ سے۔

تشریح...... آزاد چونکہ مال نہیں ہے اور باقی مال ہیں مگر ان میں من وجہ حریت پیدا ہو جانے کی وجہ سے ان سے قرض کی وصولیابی ناممکن ہے لہذا پھر ان کو رہن رکھنا بھی جائز نہ ہوگا۔

جن چیزوں کے بدلے رہن رکھنا جائز نہیں

ولا یجوز الرھن بالکفالة بالنفس و کذا بالقصاص فی النفس وما دونھا لتعذر الاستیفاء بخلاف ما اذا کانت الجنایة خطاء لان استیفاء الارش من الرھن ممکن ولا یجوز الرھن بالشفعة لان المبیع غیر مضمون علی المشتری ولا بالعبد الجانی والعبد المدیون الماذون لانه غیر مضمون علی المولی فانه لو ھلک لا یجب علیه شیئ ولا باجرة النائحة والمغنیة حتی لو ضاع لم یکن مضمونا لانه لا یقابله شیئ مضمون

ترجمہ...... اور کفالت بالنفس کے بدلے میں رہن جائز نہیں ہے اور ایسے ہی نفس اور مادون النفس کے قصاص کے بدلہ رہن جائز نہیں ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ جنایت خطاءً ہو اس لئے کہ رہن سے ارش کی وصولیابی ممکن ہے اور شفعہ کے بدلہ میں رہن جائز نہیں ہے اس لئے کہ مشتری پر مبیع غیر مضمون ہے اور عبد مجرم اور عبد مدیون ماذون کے بدلہ میں رہن جائز نہیں اس لئے کہ مولیٰ پر غلام مضمون

نہیں ہے پس اگر غلام ہلاک ہو جائے تو مولیٰ پر کچھ واجب نہیں ہے اور نہ رونے والی اور گانے والی کی اجرت کے بدلہ میں رہن جائز ہے یہاں تک کہ اگر مرہون ضائع ہو جائے تو وہ مضمون نہ ہوگا اس لئے کہ کوئی شی مضمون اس کے مقابل نہیں ہے۔

تشریح ...... جن چیزوں کے بدلہ میں رہن جائز نہیں ہے کچھ ان چیزوں کا بیان کیا جا رہا ہے۔

۱۔ زید پر عدالت میں مثلاً کوئی مقدمہ ہے جس کی وجہ سے وہ گرفتار ہے خالد نے زید کی ضمانت کی جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ کہیں بھاگے گا نہیں میں اس کو حاضر کرنے کا کفیل ہوں خالد نے زید کی کفالت بالنفس کے عوض رہن رکھدیا تو یہ رہن جائز نہ ہوگا کیونکہ رہن تو اس لئے ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے حق کی وصولیابی ہو سکے اور یہاں رہن سے زید کی حضوری اور وصولیابی نہیں ہو سکتی۔

۲۔ زید نے خالد کو عمداً قتل کر دیا جس کی وجہ سے زید کے اوپر قصاص واجب ہے زید نے قصاص کے بدلے رہن رکھ دیا تو یہ رہن جائز نہیں ہے کیونکہ رہن سے قصاص کی وصولیابی نہیں ہو سکتی۔

۳۔ زید نے عمداً خالد کا ہاتھ کاٹ دیا جس کی وجہ سے قصاصاً زید کا ہاتھ کاٹا جائیگا زید نے اس قصاص کے بدلہ رہن رکھ دیا تو یہ رہن جائز نہ ہوگا کیونکہ مرہون سے قطع ید کی وصولیابی نہیں ہو سکتی۔

۴۔ البتہ اگر زید نے خطاءً خالد کو قتل کر دیا خطاءً اس کا ہاتھ کاٹ دیا جس کی وجہ سے دیت یا ارش واجب ہوا زید نے دیت اور ارش کے بدلہ مثلاً اپنی موٹر بس رہن رکھدی تو یہ جائز ہے کیونکہ یہاں دیت یا ارش کو وصول کرنا ہے جس کی وصولیابی اس مرہون سے ہو سکتی ہے۔

۵۔ زید اور خالد کی زمین باہم متصل ہے مگر زید کی زمین دریا سے ملحق ہے اور خالد کی زمین اوپر ہے پس زید نے اپنی زمین بکر کے ہاتھ فروخت کی اور خالد نے شفعہ طلب کیا تو بکر نے خالد کے پاس شفعہ (دار مشفوعہ) کے عوض رہن رکھا تو یہ رہن جائز نہیں ہوگا کیونکہ اگر دریا کی دھار بدلی اور اس نے زید کی زمین مبیعہ کو کاٹ کر دھارا کر لیا تو بکر پر اس کا ضمان واجب نہیں اور رہن اس چیز کے عوض جائز ہوتا ہے جو مضمون بنفسہ ہو۔

۶۔ زید کے غلام نے خطاءً کسی کا ہاتھ کاٹ ڈالا جس کی وجہ سے یہ واجب ہوا کہ یہ غلام مجرم مقطوع الید کے حوالہ کیا جائے تو مولیٰ اگر اس کے بدلہ میں رہن دے تو جائز نہیں ہے کیونکہ اگر یہ غلام ہلاک ہو جائے تو مولیٰ پر کچھ ضمان واجب نہیں اور غیر مضمون کے عوض رہن رکھنا جائز نہیں ہے۔

۷۔ زید نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی جس کی وجہ سے وہ مقروض ہو گیا تو یہ غلام قرضخواہوں کے حوالہ کیا جائے گا مولیٰ نے چاہا کہ غلام کے عوض رہن رکھدوں تو جائز نہیں ہے اسی دلیل مذکور کی وجہ سے۔

۸۔ زید کے گھر میں کوئی شخص مر گیا خالدہ کو اجیر رکھا کہ وہ اس کے اوپر روئے پھر اس کی اجرت کے عوض اس کے پاس کوئی چیز رہن رکھی تو یہ رہن جائز نہیں ہے اسی طرح زید نے اپنے گھر کوئی گانے والی عورت اجرت پر بلائی پھر اس کی اجرت کے عوض اس کے پاس رہن رکھا تو یہ رہن جائز نہیں ہے کیونکہ رونے اور گانے والی کی اجرت واجب نہیں ہوئی تو وہ غیر مضمون ہے اور غیر مضمون کے عوض رہن جائز نہیں ہوتا لہذا یہ رہن جائز نہ ہوگا۔

تو اگر رہن رکھدیا اور مرہون ان عورتوں کے پاس ہلاک ہو گیا تو ان پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ رہن ہی نہیں لہذا اس پر رہن کے احکام بھی جاری نہ ہوں گے۔

اسی کو مصنفؒ نے فرمایا لانہ لایقابلہ شئی مضمون اس لئے کہ اس رہن کے مقابلہ میں کوئی مضمون شئی نہیں ہے کیونکہ اجرت مضمون نہیں یہی وجہ ہے کہ اگر یہ قاضی کی عدالت میں رہن سے پہلے اجرت کا دعوئی کریں تو قاضی یہ حکم نہیں کرے گا کہ ان کو ان کی اجرت دیجائے۔

مسلمان کیلئے شراب رہن رکھنا اور شراب کا رہن قبول کرنا جائز نہیں

ولا يجوز للمسلم ان يرهن خمرا اويرتهنه من مسلم او ذمي لتعذر الايفاء والاسيفاء في حق المسلم ثم الراهن اذا كان ذميا فالخمر مضمون عليه للذمي كما اذا غصبه وان كان المرتهن ذميا لم يضمنها للمسلم كما لا يضمنها بالغصب منه بخلاف ما اذا جرى ذالك فيما بينهم لانها مال في حقهم

ترجمہ...... اور مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ شراب رہن دے یا اس کو رہن لے مسلمان سے ہو یا ذمی سے مسلمان کے حق دینے اور لینے کے متعذر ہونے کی وجہ سے پھر راہن جبکہ ذمی ہو تو مسلمان پر ذمی کے لئے شراب مضمون ہوگی جیسا کہ جبکہ مسلمان نے ذمی کی شراب غصب کی ہو اور اگر مرتہن ذمی ہو تو مسلمان کے لئے شراب کا ضامن نہ ہوگا جیسا کہ ذمی شراب کا ضامن نہیں جبکہ اس نے مسلمان سے شراب غصب کی ہو بخلاف اس صورت کے جبکہ یہ عقد آپس میں ذمیوں کے درمیان ہوا ہو اسلئے کہ شراب ان کے حق میں مال ہے۔

تشریح...... مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ شراب رہن دے یا رہن رکھے کیونکہ مسلمان شراب کا نہ مالک ہو سکتا ہے اور نہ بنا سکتا ہے یعنی شراب کالین دین اس کے حق میں ممنوع ہے۔

بہر حال اگر مسلم اور ذمی کے درمیان عقد رہن ہوا تو اب کیا حکم ہے؟ تو فرمایا کہ اگر مسلمان مرتہن ہو اور راہن ذمی ہو اور مسلمان کے پاس یہ شراب ہلاک ہو جائے تو مسلمان پر اس کا ضمان واجب ہوگا کیونکہ اگر مسلمان ذمی کی شراب غصب کرتا تب بھی مسلمان پر اس کا ضمان واجب ہوتا ہے۔

اور اگر مسئلہ برعکس ہو کہ مرتہن ذمی اور راہن مسلمان تو ذمی پر مسلمان کے لئے ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ اگر ذمی مسلمان کی شراب غصب کرتا تب بھی ذمی پر ضمان واجب نہ ہوتا اسی طرح یہاں بھی نہ ہوگا، اور اگر یہ عقد دو ذمیوں کے درمیان ہو تو اب بہر دو صورت اس پر رہن کے احکام جاری ہوں گے کیونکہ شراب ذمیوں کے حق میں مال ہے۔

مردار کا رہن رکھنے کا حکم

اما الميتة فليست بمال عندهم فلا يجوز رهنها وارتهانها فيما بينهم كما لا يجوز فيمابين المسلمين

ترجمہ...... بہر حال مردار تو وہ ان کے نزدیک مال نہیں ہے تو اسکو رہن دینا اور اس کو رہن لینا ان کے درمیان بھی جائز نہیں ہے جیسا کہ مسلمانوں کے درمیان جائز نہیں ہے۔

تشریح...... شراب تو ذمیوں کے حق میں مال ہے مگر مردار مال نہیں ہے لہذا مردار کا رہن جیسے مسلمانوں کے درمیان جائز نہیں ایسے ہی

ذمیوں کے درمیان بھی جائز نہیں ہے۔

آزاد، شراب، مردار کا پہلے سے علم نہ ہوان کے رہن کا حکم

ولو اشترى عبدا ورهن بثمنه عبدا اوخلا اوشاة مذبوحة ثم ظهر العبد حرا والخل خمر والشاة ميتة فالرهن مضمون لانه رهنه بدين واجب ظاهرا وكذا اذاقتل عبدا ورهن بقيمته رهنا ثم ظهر انه حرو هذا كله على ظاهر الرواية وكذا اذا صالح على انكار ورهن بما صالح عليه رهنا ثم تصادقا ان لادين فالرهن مضمون وعن ابي يوسف خلافه وكذا قياسه فيما تقدم من جنسه

ترجمہ...... اور اگر غلام خریدا اور اس کے ثمن کے بدلہ غلام یا سرکہ یا مذبوح بکری رہن رکھدی پھر غلام آزاد اور سرکہ شراب اور بکری مردار ظاہر ہوئی رہن مضمون ہے اس لئے کہ مشتری نے ان چیزوں کو ایسے دین کے بدلہ رہن رکھا جو ظاہراً واجب ہے اور ایسے ہی جبکہ کسی غلام کو قتل کیا اور اس کی قیمت کے بدلہ رہن رکھا پھر یہ بات ظاہر ہوئی کہ غلام مقتول آزاد ہے اور یہ ساری گفتگو ظاہر الروایہ کے مطابق ہے اور ایسے ہی جبکہ انکار پر مصالحت کی اور جس چیز پر صلح کی اس کے بدلہ کوئی رہن رکھ دیا پھر دونوں نے اتفاق کرلیا کہ قرض نہیں تھا تو رہن مضمون ہے اور ابو یوسفؒ سے اس کے خلاف منقول ہے اور اس کے جس کے پہلے مسائل میں (بھی) ابو یوسفؒ کا یہی قیاس ہے۔

تشریح...... مصنفؒ نے یہ ساری گفتگو اس وقت فرمائی جبکہ مرہون کا شراب یا مردار یا آزاد ہونا پہلے سے ظاہر ہوا اور اگر پہلے سے ظاہر نہ ہو بلکہ بعد میں یہ بات ظاہر ہو تو اس کا حکم اور ہے جس کو یہاں بیان کیا جارہا ہے۔

۱۔ زید نے خالد سے مثلاً ایک غلام خریدا اور ثمن کے بدلہ بائع کے پاس ایک غلام یا سرکہ یا مذبوح بکری رہن رکھدی تو رہن صحیح ہے مگر بعد میں معلوم ہوا کہ یہ مرہون غلام نہیں بلکہ آزاد ہے یا مرہون سرکہ نہیں بلکہ شراب ہے یا مذبوح بکری کے بارے میں معلوم ہوا کہ یہ تو مردار ہے تو کیا اب بھی مرہون کا ضمان واجب ہوگا تو فرمایا کہ مرہون مضمون ہے کیونکہ جب رہن رکھا گیا تھا تو ظاہراً واجبی قرض کے بدلہ رکھا گیا ہے، بہر حال ضمان واجب ہوگا رہی یہ بات کہ کتنا ضمان ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ثمن مبیع اور مرہون کی قیمت میں سے جو بھی کم ہو اسی کے مطابق ضمان ہوگا، اور یہاں دین واجبی کی دلیل یہ ہے کہ اگر مذکورہ باتوں کے ظہور سے پہلے بائع ثمن کے بارے میں قاضی کے یہاں نالش کردے تو قاضی اداء ثمن کا حکم کریگا۔

۲۔ زید نے خالد کا غلام خطاءً قتل کردیا اور اس کی قیمت کے بدلہ زید نے خالد کے پاس رہن رکھدیا جائز ہے پھر معلوم ہوا کہ جس کو قتل کیا گیا ہے وہ آزاد ہے تب بھی رہن مضمون ہوگا بدلیل مذکورہ بالا اور یہ ظاہر الروایہ ہے اور نوادر میں بھی اس کے خلاف منقول نہیں ہے البتہ امام ابو یوسفؒ کے قول کا قیاس کہتا ہے کہ ان کا ان تمام صورتوں میں اختلاف ہے۔

۳۔ زید نے خالد پر ۱۰۰ روپے کا دعویٰ کیا خالد نے انکار کیا مگر بات بڑھنے کی وجہ سے خالد نے مصالحت کرلی اور پھر مال صلح کے بدلہ میں اس کے پاس رہن رکھدیا پھر دونوں نے اتفاق کرلیا کہ کوئی قرض نہیں ہے تب بھی رہن مضمون ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک رہن مضمون نہ ہوگا کیونکہ جب دونوں نے عدم دین پر اتفاق کرلیا تو انہوں نے عدم ضمان پر اتفاق کرلیا اور

ان دونوں کا اتفاق ان کے حق میں حجت ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ سے روایت محفوظ تو صرف اسی مصالحت والے مسئلہ میں ہے مگر ان کے اس قول کا قیاس چاہتا ہے کہ ولوا شتری سے یہاں تک کہ تمام مسائل میں انکا یہ اختلاف جاری ہونا چاہیے۔

باپ صغیر کے مال کو رہن کے طور پر رکھ سکتا ہے یا نہیں

قال ویجوز للاب ان یرهن بدین علیه عبدا لابنه الصغیر لانه یملک الا یداع وهذا النظر فی حق الصبی منه لان قیام المرتهن بحفظه ابلغ خیفة الغرامة ولو هلک یهلک مضمونا والودیعة تهلک امانة والوصی بمنزلة الاب فی هٰذا الباب لما بینا وعن ابی یوسف وزفر انه لا یجوز ذالک منهما وهو القیاس اعتبارا بحقیقة الایفاء

ترجمہ ..... محمدؒ نے فرمایا اور جائز ہے باپ کے لئے کہ وہ رہن رکھدے اپنے قرض کے عوض میں اپنے صغیر بیٹے کے غلام کو اس لئے کہ باپ ودیعت رکھنے کا مالک ہے اور یہ (رہن رکھدینا) بچہ کے حق میں زیادہ شفقت کا باعث ہے ودیعت رکھنے سے اس لئے کہ مرتہن کا قیام مرہون کی حفاظت میں زیادہ پختہ ہے تاوان کے خوف سے اور اگر مرہون ہلاک ہو جائے تو مضمون ہوگا اور ودیعت بطور امانت کے ہلاک ہوتی ہے اور وصی اس باب میں باپ کے درجہ میں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں اور ابو یوسفؒ اور زفرؒ سے منقول ہے کہ یہ رہن ان دونوں (اب ووصی) کی جانب سے جائز نہیں اور یہی قیاس ہے۔ حقیقۃً دینے پر قیاس کرتے ہوئے۔

تشریح ..... باپ کو اپنے صغیر بیٹے پر ولایت ہوتی ہے اور اس کے مال کی حفاظت کی بھی ولایت ہوتی ہے لہذا باپ کے لئے جائز ہے کہ وہ بچے کے مال کو کسی کے پاس امانت رکھدے، لیکن یہ بات بھی واضح ہے کہ امانت رکھنے سے زیادہ حفاظت رہن میں ہے کیونکہ اگر امانت کی صورت میں مال ہلاک ہو جائے تو مودع پر ضمان واجب نہیں اور رہن کی صورت میں مرتہن کے اوپر ضمان واجب ہوتا ہے۔ (کمامر)

جب معلوم ہو گیا کہ رہن میں ودیعت سے زیادہ حفاظت ہے تو یہ بدرجۂ اولیٰ جائز ہے لہذا اب سنئے کہ زید کے بچہ کو ماں کے ترکہ میں ایک غلام ملا اور زید پر کسی کا قرض ہے جس کے بدلہ میں اس نے بچہ کا غلام رہن رکھدیا تو یہ جائز ہے اور اگر باپ کا وصی ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے یعنی وہ بھی اسی طرح رہن رکھ سکتا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ جیسے یہ جائز نہیں کہ باپ یا وصی اپنے قرض کو صغیر کے مال سے چکائے تو اسی طرح اس کے مال کو رہن رکھنا بھی جائز نہ ہوگا اور قیاس بھی یہی ہے۔

وجہ فرق، اقوال فقہاء

ووجه الفرق علی الظاهر وهو الاستحسان ان فی حقیقة الایفاء ازالة ملک الصغیر من غیر عوض یقابله فی الحال وفی هٰذا نصب حافظ لما له ناجزا مع بقاء ملکه فوضح الفرق

ترجمہ ..... اور ظاہر الروایہ کے مطابق فرق کی وجہ اور یہی استحسان ہے یہ ہے کہ حقیقۃً دینے میں صغیر کی ملک کا ازالہ ہے بغیر کسی ایسے عوض کے جو فی الحال اس کی ملک کے مقابل ہو اور رہن میں اس کے مال کے لئے فی الفور نگراں مقرر کرنا ہے صغیر کی ملک کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ تو فرق واضح ہو گیا۔

تشریح ...... ظاہر الروایہ میں بچہ کے مال سے قرض ادا کرنا جائز نہیں، بہر حال قولِ طرفین استحسان ہے اور قولِ ابو یوسفؒ و زفرؒ قیاس ہے وجہ فرق یہ ہے کہ اگر حقیقۃً بچہ کے مال سے قرض ادا کیا جائے تو فی الحال بچہ کی ملک کا کوئی عوض نہیں تو یہ مفت میں بچہ کی ملک کا ازالہ ہے جو جائز نہیں اور اگر رہن رکھا جائے تو اس میں فی الحال بچہ کے مال کے لئے اس کی ملکیت کے ساتھ ساتھ نگراں اور محافظ کا مقرر کرنا ہے اس لئے یہ جائز ہے''۔

بچے کے مال کو رہن رکھنا درست ہے تو رہن کے احکام جاری ہونگے

واذا جاز الرهن يصير المرتهن مستوفيا دينه لو هلك في يده ويصير الاب او الوصي موفيا له ويضمنه للصبي لانه قضى دينه بماله وكذا لو سلطا المرتهن على بيعه لانه توكيل بالبيع وهما يملكانه

ترجمہ ...... اور جب رہن جائز ہوا تو مرتہن اپنے قرض کو وصول کرنے والا ہو جائیگا اگر مرہون اس کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے اور باپ یا وصی اس کو ادا کرنے والے ہوں گے اور باپ اور وصی بچہ کے لئے اس کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ انہوں نے بچہ کے مال سے اپنا قرض ادا کیا اور ایسے ہی اگر ان دونوں نے مرہون کی بیع پر مرتہن کو مسلط کر دیا ہو اس لئے کہ تسلیط بیع کی توکیل ہے اور یہ دونوں توکیل کے مالک ہیں۔

تشریح ...... جب بچہ کے مال کو رہن رکھنا باپ وصی کے لئے جائز ہے تو اب اس پر رہن کے احکام جاری ہوں گے اور اگر مرتہن کے پاس مرہون ہلاک ہو جائے تو مرتہن اپنے قرض کو وصول پانے والا اور باپ وصی کو ادا کرنے والا شمار کیا جائیگا اور چونکہ انہوں نے بچہ کے مال سے اپنا قرض ادا کیا ہے اس لئے ان پر ضمان واجب ہوگا جس کی تفصیل یہ ہے کہ مرہون کی قیمت دین کے برابر ہو یا زیادہ ہو یا کم ہو بہر صورت مرہون کی قیمت دینی ہوگی برابر اور کمی کی صورت تو ظاہر ہے اور زیادتی کی صورت میں اس لئے کہ باپ اور وصی زیادتی کے اندر مودع اور امین ہیں جس کا ضمان واجب نہیں ہوا کرتا۔

باپ اور وصی کو یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ بچہ کا مال فروخت کر دیں تو فروخت کا وکیل بھی بنانے کا حق ہوگا لہٰذا اگر ان دونوں نے مرتہن سے کہہ دیا ہو کہ تو رہن کو فروخت کر دے تو یہ بھی جائز ہے۔

باپ اور وصی بچے کے مال کو اپنے قرض خواہ کے ہاتھ بیچ دے تو مقصد حاصل ہو جائے گا اور باپ اور وصی دونوں بچے کے لئے ضامن ہونگے

قالوا اصل هذه المسألة البيع فان الاب او الوصي اذا باع مال الصبي من غريم نفسه جاز و تقع المقاصة ويضمنه للصبي عندهما و عند ابي يوسف لاتقع المقاصة و كذا وكيل البائع بالبيع والرهن نظير البيع نظرا الى عاقبته من حيث وجوب الضمان

ترجمہ ...... مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی اصل بیع ہے اس لئے کہ باپ یا وصی جبکہ بچہ کے مال کو اپنے قرضخواہ کے ہاتھ بیچ دیں تو جائز ہے اور مقاصہ واقع ہو جائیگا اور یہ دونوں بچہ کے لئے اس کا ضامن ہونگے طرفینؒ کے نزدیک اور ابو یوسفؒ کے نزدیک مقاصہ نہیں واقع

ہوگا اور ایسے ہی بیع کے سلسلہ میں بائع کا وکیل اور رہن بیع کی نظیر ہے اپنے انجام کے اعتبار سے ضمان کے واجب ہونے کی حیثیت سے۔
تشریح ...... مشائخ کرام نے فرمایا کہ امام ابو یوسفؒ اور طرفینؒ کا اصل اختلاف بیع میں ہے اسی اختلاف کو رہن میں فٹ کیا گیا ہے مثلاً باپ یا وصی نے صغیر کا مال اپنے قرضخواہ کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بیع جائز ہے اور مقاصہ ہو جائے گا یعنی دین کا بدل ہو جائیگا اور باپ یا وصی کے بچہ کیلئے اس کے مال کا ضامن ہوگا یہ طرفینؒ کا مذہب ہے۔
امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ بیع جائز ہے مگر مقاصہ نہیں ہوگا بلکہ قرضخواہ کا قرض بدستور رہیگا اور ثمن بچہ کے لئے ہوگا۔ اسی طرح زید نے بکر کو اپنا گھوڑا بیچنے کا وکیل بنایا اتفاق سے اس نے وہ گھوڑا خالد کے ہاتھ فروخت کیا اور خالد کے ایک ہزار روپے زید پر قرض ہیں تو بیع جائز ہے اور مقاصہ ہو جائیگا یعنی زید پر جو قرض ہے یہ ثمن اس کا بدل ہو جائیگا طرفینؒ کے نزدیک اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مقاصہ نہ ہوگا۔

بہر حال اصل اختلاف یہاں ہے مگر جب دیکھا کہ جیسے بیع کی صورت میں باپ یا وصی پر ضمان واجب ہوتا ہے ایسے ہی رہن کے اندر بھی ضمان واجب ہوتا ہے تو اس اختلاف کو رہن کے اندر بھی جاری کر دیا گیا'' اسی کو مصنفؒ نے فرمایا کہ انجام یعنی وجوب ضمان کے اعتبار سے رہن بیع کی نظیر ہے۔

باپ بچے کے مال کو اپنے پاس اور کسی دوسرے کے پاس رہن رکھ سکتا ہے

واذا رهن الاب من نفسه او من ابن له صغيرا وعبد له تاجر لا دين عليه جاز لان الاب لو فور شفقته انزل منزلة شخصين واقيمت عبارته مقام عبارتين فى هٰذا العقد كما فى بيعه مال الصغير من نفسه فتولىٰ طرفى العقد

ترجمہ ...... اور جبکہ باپ نے اپنے ہی پاس رہن رکھ لیا یا اپنے دوسرے چھوٹے بچہ کے پاس یا اپنے اس تاجر غلام کے پاس جس پر قرض نہیں ہے تو یہ جائز ہے اس لئے کہ باپ اپنی شفقت کے کمال کی وجہ سے دو شخصوں کے درجہ میں اتار لیا جائے گا اور اس کی عبارت اس عقد میں دو عبارتوں کے قائم مقام کر لی جائے گی جیسا کہ باپ کے بیچنے میں صغیر کے مال کو اپنے ہی ہاتھ تو باپ متولی ہوگا عقد کی دونوں طرفوں کا (ایجاب قبول کا)۔
تشریح ...... اگر باپ نے بچہ کے مال کو اپنے پاس رہن رکھا یا ایسے افراد کے پاس جو اسی کے نفس کے درجہ میں ہیں مثلاً اپنے دوسرے چھوٹے بچہ کے پاس یا اپنے ایسے غلام تاجر کے پاس جس کے اوپر قرض نہ ہو تو یہ جائز ہے۔
سوال ...... اس پر سوال پیدا ہوا کہ رہن کے لئے تو ایجاب و قبول چاہئیں اگر اس کے قول کو ایجاب مانیں تو قبول ندارد اور اگر قبول مانیں تو ایجاب ندارد لہٰذا یہ رہن صحیح نہ ہونا چاہیے؟
جواب ...... بات تو یونہی ہے مگر ہم نے دیکھا کہ باپ میں کامل شفقت ہے اس لئے اس کو دو آدمیوں کے درجہ میں اتار لیا گیا ہے اور اس کے قول کو دو عبارتوں کے درجہ میں اتار لیا گیا ہے جیسے اگر باپ بچہ کے مال کو خود خریدے تو جائز ہے یہاں بھی وہ تنہا ایجاب قبول کا متولی ہو جاتا ہے تو رہن میں بھی ایسے ہی ہوگا۔

وصی اپنے پاس رہن رکھ سکتا ہے یا نہیں

ولو ارتهنه الوصي من نفسه اومن هذين او رهن عيناله من اليتيم بحق لليتيم عليه لم يجز لانه وكيل محض والواحد لا يتولى طرفي العقد في الرهن كما لا يتولا همافي البيع وهو قاصر الشفقة فلا يعدل عن الحقيقة في حقه الحاقا له بالاب والرهن من أبنه الصغير وعبده التاجر الذى ليس عليه دين بمنزلة الرهن من نفسه بخلاف ابنه الكبير وابيه وعبده الذى عليه دين لانه لا ولاية له عليهم بخلاف الوكيل بالبيع اذا باع من هؤلاء لانه متهم فيه ولا تهمة في الرهن لان له حكما واحداً

ترجمہ..... اور اگر وصی نے مالِ صغیر کو اپنے پاس رہن رکھا یا ان دونوں کے پاس اپنے دوسرے بچہ یا غلام مذکور کے پاس) یا وصی نے یتیم کے پاس اپنا کوئی سامان رہن رکھا یتیم کے اس حق کے بدلہ میں جو وصی پر ہے تو یہ جائز نہیں اس لئے کہ وصی محض وکیل ہے اور رہن میں ایک آدمی عقد کی دونوں طرفوں کا متولی نہیں ہوتا جیسے ایک آدمی بیع کے اندر ان دونوں کا متولی نہیں ہوتا اور وصی قاصر الشفقت ہے تو وصی کے حق میں اس کو باپ کے ساتھ لاحق کر کے حقیقت سے عدول نہیں کیا جائیگا اور اپنے چھوٹے بچے اور اس تاجر غلام کے پاس رہن رکھنا جس پر قرض نہ ہو اپنے پاس رہن رکھنے کے درجہ میں ہے بخلاف اپنے بڑے بیٹے اور اپنے باپ اور اپنے اس غلام کے جس پر قرض ہو اس لئے کہ ان پر وصی کو کوئی ولایت نہیں ہے بخلاف بیع کے وکیل کے جبکہ وہ ان کے ہاتھ فروخت کرے اس لئے کہ وہ بیع میں متہم ہے اور رہن میں کوئی تہمت نہیں ہے اس لئے کہ رہن کا ایک ہی حکم ہے۔

تشریح..... یہ اپنے پاس رہن رکھنا باپ کے لئے جائز ہے اور وصی کے لئے جائز نہیں اسی طرح اگر وصی یتیم کے اپنے اوپر حق واجبی کی وجہ سے یتیم کے پاس رہن رکھے تو یہ بھی جائز نہیں خلاصہ کلام وصی کے لئے یہ چاروں صورتیں ناجائز ہیں کیونکہ اصول یہ مقرر ہو چکا ہے کہ تنہا ایک شخص ایجاب اور قبول دونوں کا متولی نہ بیع میں ہو سکتا ہے اور نہ رہن میں اور باپ کا حکم وفور شفقت کی وجہ سے خلاف قیاس اسی کے لئے مخصوص ہے اور وصی کو اس پر

قیاس نہیں کر سکتے کیونکہ وصی قاصر الشفقة ہے تو اس کو باپ کے ساتھ لاحق کرنے کے لئے حقیقت سے عدول جائز نہ ہوگا، اور چھوٹا بچہ اور غلام تاجر جس پر قرض نہ ہو چونکہ ان دونوں پر ولایت حاصل ہے اس لئے وہ اپنے ہی نفس کے درجہ میں شمار کئے جائیں گے۔

ہاں آدمی کو اپنے بالغ لڑکے پر اور اپنے باپ پر اور اس غلام تاجر پر جس پر قرض ہو ولایت نہیں ہے لہذا ان کے پاس رہن رکھنا وصی کیلئے بھی جائز ہوگا، صرف رہن رکھنا ہی ان کے پاس جائز ہوگا اگر زید نے بکر کو اپنا سامان بیچنے کا وکیل بنادیا اور اس نے وہ سامان اپنے بالغ بیٹے یا اپنے باپ یا اپنے اس غلام کے ہاتھ جس پر قرض ہے فروخت کیا تو جائز نہیں کیونکہ یہاں اس بیع میں تہمت ہے كمالا يخفى۔

اور رہن میں کوئی تہمت نہیں کیونکہ رہن کا تو ایک ہی حکم ہے خواہ مرتہن کوئی بھی ہو یعنی استیفاء کا ثبوت اور مرہون کا مضمون ہونا اس لئے کہ تہمت نہیں ہے۔

وصی کے لئے یتیم کی ضرورت میں قرض لیکراس کے بدلے یتیم کا سامان رہن رکھنے کا حکم

وان استدان الوصی للیتیم فی کسوته وطعامه فرهن به متاعا للیتیم جاز لان الاستدانة جائزة للحاجة والرهن یقع ایفاء للحق فیجوز

ترجمہ...... اور اگر وصی نے یتیم کے لئے اس کے کپڑوں اور اس کے کھانے کیلئے قرض لیا پس اس کے بدلہ یتیم کا سامان رہن دیا تو جائز ہے اس لئے کہ ضرورت کیلئے قرض لینا جائز ہے اور رہن حق دینا واقع ہوتا ہے تو یہ جائز ہے۔

تشریح...... وصی نے یتیم کی ضرورت مثلاً کپڑے اور کھانے کے لئے کچھ قرض لیا اور اس کے بدلہ یتیم کا کچھ سامان رہن دیدیا تو جائز ہے کیونکہ اس قسم کی ضرورت پیش آتی ہے اور رہن کا مقصد حق والے کا حق دینا ہے اور وصی کو حق ہے کہ وہ بچہ پر واجب شدہ حق کو بچہ کے مال سے ادا کرے۔

وصی کے لئے یتیم کے مال میں تجارت کیلئے رہن رکھنے اور رہن قبول کرنے کا حکم

وکذالک لو اتجر للیتیم فارتهن اورهن لان الاولی له التجارة تثمیرًا لمال الیتیم فلا یجد بدا من الارتهان والرهن لانه ایفاء واستیفاء

ترجمہ...... اور ایسے ہی اگر وصی نے یتیم کے لئے تجارت کی پس اس نے رہن لیا یا رہن دیا (تو جائز ہے) اس لئے کہ یتیم کا مال بڑھانے کیلئے اس کے لئے تجارت افضل ہے تو وہ رہن لینے اور دینے سے کوئی چارہ نہیں پائے گا اس لئے کہ یہ (ارتہان ورہن) دینا اور لینا ہے۔

تشریح...... وصی یتیم کا مال بڑھانے کیلئے تجارت کرتا ہے تو اس میں کبھی رہن لینے کی اور کبھی دینے کی حاجت پیش آتی ہے اس کے بغیر چارۂ کار ہی نہیں لہذا ارتہان ورہن دونوں جائز ہونگے۔

باپ نے بچے کے سامان کو رہن رکھا بچہ بالغ ہو گیا بغیر ادائیگی قرض رہن واپس نہیں لے سکتا

واذا رهن الاب متاع الصغیر فادرک الابن ومات الاب لیس للابن ان یرده حتی یقضی الدین لوقوعه لازما من جانبه اذ تصرف الاب بمنزلة تصرفه بنفسه بعد البلوغ لقیامه مقامه

ترجمہ...... اور جبکہ باپ نے بچہ کے سامان کو رہن دیا پس لڑکا بالغ ہو گیا اور باپ مر گیا تو بیٹے کو حق نہیں ہے کہ وہ مرہون کو واپس لے لے یہاں تک کہ قرض ادا کر دے وقوع رہن کے لازم ہونے کی وجہ سے بچہ کی طرف اس لئے کہ باپ کا تصرف بلوغ کے بعد خود اس کے تصرف کے درجہ میں ہے باپ کے اس کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے۔

تشریح...... باپ نے صغیر کا مال رہن رکھا خواہ صغیر کے قرض میں ہو یا باپ کے اور اب وہ بچہ بالغ ہو گیا (باپ خواہ زندہ ہو یا مر جائے بہر صورت ایک ہی حکم ہے اور یہاں مات کی قید قید اتفاقی ہے) تو بیٹا چاہتا ہے کہ مرتہن کے پاس اپنا سامان لے لوں تو اس کا قرض ادا کئے بغیر نہیں لے سکتا کیونکہ باپ کا تصرف ایسا ہے گویا کہ اس نے بلوغ کے بعد خود کیا ہے لہذا رہن اس کی جانب سے لازم شمار ہوگا۔

باپ کا اپنے قرض کے بدلے بچے کے سامان کو بطور رہن رکھنے کا حکم

ولو كان الاب رهنه لنفسه فقضاه الابن رجع به في مال الاب لانه مضطر فيه لحاجته الى احياء ملكه فاشبه معير الرهن وكذا اذا هلك قبل ان يفتكه لان الاب يصير قاضيا دينه بماله فله ان يرجع عليه

ترجمہ ...... اور اگر باپ نے اس کو اپنے لئے رہن رکھا ہو پس بیٹے نے اس کو (باپ کے قرض کو ادا کر دیا تو وہ اس کے سلسلہ میں باپ کے مال میں رجوع کریگا اس لئے کہ بیٹا اسی ادا میں مجبور ہے اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے اپنی ملک کے احیاء کی جانب تو یہ معیر رہن کے مشابہ ہو گیا اور ایسے ہی جبکہ رہن ہلاک ہو جائے اس کو چھڑانے سے پہلے ہی اس لئے کہ باپ نے اپنے قرض کو اس کے مال سے ادا کیا ہے تو اس کو باپ پر رجوع کا حق ہے۔

تشریح ...... باپ نے بچہ کے سامان کو اپنے قرض میں رہن رکھا تھا بیٹے نے مرتہن کا وہ قرض دے کر اپنا سامان لے لیا تو اس نے جتنا قرض ادا کیا ہے اتنا مال باپ کے مال میں سے لینے کا حق ہے۔

سوال ...... اس کو باپ نے کب حکم دیا ہے کہ تو میرا قرض ادا کر لہذا رجوع جائز نہ ہونا چاہیے؟

جواب ...... باپ نے تو حکم نہیں کیا لیکن یہ اپنے سامان کی حفاظت پر مجبور تھا اس لئے اس کو رجوع کا حق ہوگا۔

سوال ...... کیا اس کی کوئی نظیر پیش کی جا سکتی ہے؟

جواب ...... زید نے بکر سے قرض مانگا بکر کے پاس روپے نہیں تھے اس نے اپنی قیمتی گھڑی اس کو دیدی کہ اس کو رہن رکھ کر قرض لیکر اپنا کام چلاؤ پھر بکر نے اپنی گھڑی مرتہن کو رقم دے کر چھڑالی تو بکر نے جو رقم مرتہن کے حوالہ کی ہے اس کو زید سے وصول کریگا اسی طرح یہ بھی ہوگا اور اگر ابھی بیٹا مرہون کو چھڑا نہیں پایا تھا کہ مرہون مرتہن کے پاس ہلاک ہو گیا جس سے باپ کا قرض ساقط ہو گیا تو بیٹے کو حق ہوگا کہ وہ قرض کی مقدار کے مطابق باپ کے مال سے وصول کرے۔

باپ کیلئے اپنے اور بچے کے قرض دونوں کے بدلے بچے کا سامان رہن رکھنے کا حکم

ولو رهنه بدين على نفسه وبدين على الصغير جاز لا شتماله على امرين جائزين فان هلك ضمن الاب حصته من ذالك للولد لا يفائه دينه من ماله بهذا المقدار وكذالك الجد اب الاب اذالم يكن الاب او وصي الاب

ترجمہ ...... اور اگر باپ نے صغیر کے مال کو رہن رکھا اپنے اوپر قرض کے بدلہ اور صغیر کے اوپر قرض کے بدلہ تو جائز ہے اس کے مشتمل ہونے کی وجہ سے دو جائز چیزوں پر پس اگر مرہون کی ہلاکت ہو جائے تو باپ اس رہن میں سے اپنے حصہ کے بقدر بچہ کے لئے ضامن ہوگا باپ کے ادا کرنے کی وجہ سے اپنے قرض کو بچہ کے مال سے اسی مقدار کے مطابق اور ایسے ہی وصی ہے اور دادا جبکہ باپ

یا باپ، کا وصی نہ ہو۔

تشریح...... اگر باپ پر سو روپے اور بچہ پر سو روپے قرض تھا باپ نے ان دونوں کے بدلہ بچہ کا سامان رہن رکھ دیا تو جائز ہے کیونکہ اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک انفراداً ہوتا تو جائز تھا تو اب بھی جائز ہوگا، لیکن اگر مرہون ہلاک ہو جائے تو باپ پر اپنے حصہ کے بقدر ضمان واجب ہوگا نہ کہ کل کا کیونکہ اس نے اسی قدر بچہ کے مال سے اپنا قرض ادا کیا ہے، پھر ان مسائل مذکورہ میں باپ کا وصی یا دادا مثل باپ کے ہے جبکہ باپ نہ ہو اور دادا جبکہ باپ یا اس کا وصی نہ ہو۔

وصی نے بچہ کیلئے قرض لیکر اسکا سامان رہن رکھا پھر بچہ کی ضرورت کیلئے مرہون کو مستعار لیا اتفاق سے مرہون وصی کے پاس ہلاک ہوگئی تو یہ بچے کے مال سے ہلاک ہوا وصی پر کچھ لازم نہیں

ولو رهن الوصى متاعاً لليتيم فى دين استدانه عليه وقبض المرتهن ثم استعاره الوصى لحاجة اليتيم فضاع فى يد الوصى فانه خرج من الرهن وهلك من مال اليتيم لان فعل الوصى كفعله بنفسه بعد البلوغ لانه استعاره لحاجة الصبى والحكم فيه هذا على ما نبينه ان شاء الله تعالىٰ

ترجمہ...... اور اگر وصی نے یتیم کے سامان کو رہن رکھا اس قرض کے بدلہ میں جو اس نے یتیم کے لئے قرض لیا تھا اور مرتہن نے (مرہون پر) قبضہ کر لیا پھر وصی نے مرہون کو یتیم کی ضرورت کے لئے مستعار لے لیا پس مرہون وصی کے قبضہ میں ضائع ہو گیا تو مرہون رہن سے خارج ہو گیا اور یتیم کا مال ہلاک ہوا اس لئے کہ وصی کا فعل بلوغ کے بعد یتیم کے فعل کے مثل ہے اس لئے کہ وصی کا فعل بچہ کی ضرورت کے لئے عاریت لینا ہے اور اس میں یہی حکم ہے اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

تشریح...... وصی نے بچہ کے لئے قرض لے کر بچہ کا سامان رہن رکھا اور پھر بچہ کی ضرورت کیلئے مرہون کو مستعار لے لیا اتفاق سے مرہون وصی کے پاس ہلاک ہو گیا تو اب یہ رہن نہیں رہا اور وصی پر کوئی ضمان نہ ہوگا بلکہ یہ بچہ کا مال ہلاک ہوا کیونکہ وصی کا فعل بچہ کے فعل کے مثل ہے اور اگر بچہ بڑا ہو کر یہ کام کرتا تو وہاں بھی یہی حکم ہوگا کہ قرض خواہ کا قرض اس کے اوپر بدستور برقرار ہے لہذا یہ بھی ایسا ہی ہوگا۔

صورت مذکورہ میں مرتہن کا قرض کس پر ہے

والمال دين على الوصى معناه هو المطالب به ثم يرجع بذالك على الصبى لانه غير متعد فى هذه الاستعارة اذ هى لحاجة الصبى ولو استعاره لحاجة نفسه ضمنه للصبى لانه متعد اذ ليس له ولاية الاستعمال فى حاجة نفسه

ترجمہ...... اور مال وصی کے اوپر قرض ہوگا اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ وصی ہی سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا پھر وصی اس کے سلسلہ میں بچہ پر رجوع کریگا اس لئے کہ وصی اسے مستعار لینے میں زیادتی کرنے والا نہیں ہے اس لئے کہ یہ استعارہ بچہ کی ضرورت کے لئے ہے اور اگر وصی نے اس کو اپنی ضرورت کے لئے مستعار لیا بچہ کے لئے اس کا ضامن ہوگا اس لئے کہ وصی زیادتی کرنے والا ہے اس لئے کہ وصی کو اپنی ضرورت میں استعمال کی ولایت نہیں ہے۔

تشریح ...... صورت مذکورہ میں مرتہن کا قرض ساقط نہیں ہوا اب رہی یہ بات کہ یہ قرض کس پر ہے تو امام محمدؒ نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ والمال دین علی الوصی کہ مال یعنی مرتہن کا قرض وصی کے اوپر قرض ہے اور ماقبل میں بتایا گیا ہے کہ بچہ کا مال ہلاک ہوا تو قرض وصی پر کیسا بلکہ بچہ پر ہی ہونا چاہیے؟

تو صاحب ہدایہؒ نے اس کی وضاحت فرمائی کہ امام محمدؒ کے اس فرمان کا مطلب یہ ہے کہ مرتہن قرض کا مطالبہ وصی سے کریگا کیونکہ اگر وصی رہن نہ رکھتا تب بھی مطالبہ اسی سے ہوتا اب بھی مطالبہ اس سے ہوگا پھر وصی اس کو بچہ کے مال سے وصول کریگا اور بچہ کے مال سے اس لئے لیگا کہ وصی کا فعل مذکور کچھ تعدی اور زیادتی نہیں کیونکہ اس نے بچہ کی ضرورت کیلئے مستعار لیا ہے اور اگر وصی نے اپنی ضرورت کیلئے مستعار لیا ہو اور وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو چونکہ وصی اب متعدی ہے کیونکہ وصی کو یہ ولایت نہیں تھی کہ وہ مال صغیر کو اپنی ضروریات میں استعمال کرے لہذا وصی بچہ کیلئے اس مال کا ضامن ہوگا اور بچہ پر وصی کا قرض بدستور باقی رہے گا۔

اگر وصی نے مرہون کو غصب کر کے اپنے استعمال میں لایا جس سے وہ ہلاک ہو گیا تو وصی پر مرہون کی قیمت کا ضمان ہے

و لو غصبه الوصی بعد ما رهنه فاستعمله لحاجة نفسه حتی هلک عنده فالوصی ضامن لقیمته لانه متعد فی حق المرتهن بالغصب والاستعمال وفی حق الصبی بالاستعمال فی حاجة نفسه فیقضی به الدین ان کان قد حل

ترجمہ ...... اور اگر مرہون کو وصی نے رہن رکھنے کے بعد غصب کر لیا ہو پس اس کو اپنی ضرورت میں استعمال کیا یہاں تک کہ وہ اس کے پاس ہلاک ہو گیا تو وصی اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لئے کہ وہ مرتہن کے حق میں متعدی ہے غصب اور استعمال سے اور بچہ کے حق میں متعدی ہے اپنی ضرورت میں استعمال سے تو اس کے ذریعہ قرض ادا کیا جائے گا اگر اس کی ادائیگی کا وعدہ آ گیا ہو۔

تشریح ...... صورت مذکورہ میں وصی نے مرتہن کے پاس سے بچہ کا مرہون سامان غصب کر کے اپنے استعمال میں لایا جس سے وہ ہلاک ہو گیا تو وصی پر مرہون کی قیمت کا ضمان واجب ہے اس لئے کہ یہاں وصی نے ڈبل زیادتی کی ہے مرتہن کے حق میں بھی اور بچہ کے حق میں بھی مرتہن کے حق میں یہ کہ اس نے مرہون کو غصب کیا اور استعمال کیا اور بچہ کے حق میں یہ کہ بغیر ولایت کے اس کا سامان استعمال کیا بچہ کے حق میں نفس غصب تعدی نہیں ہے کیونکہ وصی کو یتیم کا مال لینے کی ولایت ہوا کرتی ہے بہر حال یہاں قیمت کا ضمان واجب ہے پھر اس قیمت کا کیا کیا جائے تو اگر ابھی قرض کی ادائیگی کا وعدہ نہ آیا ہو تو قیمت مرتہن کے پاس رہن رہے گی (کما تجئ) اور اگر وعدہ آ گیا ہو تو اس قیمت سے قرض ادا کیا جائے جس کی تفصیل یہ ہے اور آ رہی ہے۔

جب قیمت سے قرض ادا کیا جائے اس کی کتنی صورتیں ہیں اور کیا کیا حکم ہے

فان کانت قیمته مثل الدین اداه الی المرتهن ولا یرجع علی الیتیم لانه وجب للیتیم علیه مثل ما وجب له علی الیتیم فالتقیا قصاصا وان کانت قیمته اقل من الدین ادی قدر القیمة الی المرتهن وادی الزیادة من مال الیتیم لان المضمون علیه قدر القیمة لا غیر وان کانت قیمة الرهن اکثر من الدین ادی قدر الدین الی

المرتھن والفضل لليتيم

ترجمہ...... پس اگر مرہون کی قیمت قرض کے برابر ہو تو وصی اس کو مرتہن کو ادا کر دے اور وصی یتیم پر رجوع نہیں کرے گا اس لئے کہ یتیم کے لئے وصی پر اسی کے مثل واجب ہے جو وصی کیلئے یتیم پر واجب ہے تو دونوں میں باہم مقاصہ ہو جائیگا اور اگر رہن کی قیمت قرض سے زیادہ ہو تو وصی بقدر دین مرتہن کو ادا کرے اور زیادتی یتیم کی ہے۔

تشریح...... صورت مذکورہ میں جب قیمت سے قرض ادا کیا جائیگا تو تین صورتیں ہوں گی اور ہر ایک کا حکم جداگانہ ہے۔

۱۔ مرتہن کا قرض ہزار روپیہ ہے اور مرہون کی قیمت بھی ہزار روپے ہے تو قیمت کے ہزار روپے وصی مرتہن کو دیدے اور جھگڑا ختم۔

سوال...... وصی نے بچہ کا قرض ادا کیا ہے تو وصی کو حق ہونا چاہیے کہ اس مقدار کو بچہ کے مال سے وصول کرے؟

جواب...... جی ہاں! بات صحیح ہے مگر بچہ کے بھی وصی کے اوپر ہزار روپے ہی واجب ہیں کیونکہ اس نے ناحق بچہ کے سامان کو ہلاک کیا ہے تو دونوں میں مقاصہ واقع ہو جائے گا یعنی یہ ڈنگوارہ اور تبادلہ ہو گیا۔

۲۔ مرہون کی قیمت آٹھ سو روپیہ ہے اور قرض ہزار روپیہ ہے تو وصی آٹھ سو روپے اپنے پاس سے اور دو سو روپے بچہ کے مال سے ادا کریگا کیوں؟ اس لئے کہ وصی پر مرہون کا ضمان بقدر قیمت ہی ہوگا بقدر دین نہ ہوگا۔

۳۔ مرہون کی قیمت بارہ سو روپے اور قرض ہزار روپے ہے تو وصی ہزار روپے تو مرتہن کو دیدے اور مابقیہ دو سو روپے بچہ کے ہونگے یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب کہ قرض کی ادائیگی کا وقت آ گیا ہو۔

قرض کی ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے مرہون کی قیمت کو کہاں رکھا جائے

وان كان لم يحل الدين فالقيمة رهن لانه ضامن للمرتهن بتفويت حقه المحترم فتكون رهنا عنده ثم اذاحل الاجل كان الجواب على التفصيل الذى فصلناه

ترجمہ...... اور اگر قرض کی ادائیگی کا وقت نہیں آیا تو قیمت رہن ہوگی اس لئے کہ وصی مرتہن کے لئے ضامن ہے اس کے محترم حق کو فوت کرنے کی وجہ سے تو قیمت اس کے پاس رہن ہوگی پھر جب مدت آ جائے تو جواب اسی تفصیل کے مطابق جس کی تفصیل ہم نے بیان کر دی ہے۔

تشریح...... اگر ابھی قرض کی ادائیگی کا وقت نہیں آیا تو یہ قیمت مرتہن کے پاس رہن رکھی جائے گی کیونکہ وصی نے غصب کر کے مرتہن کے حق محترم کو فوت کیا ہے جس کا وصی پر ضمان ہوگا اور قیمت مرہون کے قائم مقام ہے لہٰذا اسی کو مرہون کی جگہ رہن رکھا جائیگا۔

پھر جب وعدہ آ جائے تو اسی قیمت سے مرتہن کا قرض ادا کر دیا جائے اور یہاں بھی تینوں صورتوں میں وہی حکم ہوگا جو پہلے بیان کر دیا گیا ہے۔

وصی بچے کی ضرورت میں اس کا سامان استعمال کرسکتا ہے

ولو انه غصبه واستعمله لحاجة الصغير حتى هلك فى يده يضمنه لحق المرتهن ولا يضمنه لحق الصغير

لان استعماله لحاجة الصغير ليس بتعد و كذا الاخذ لان له و لاية اخذ مال اليتيم و لهذا قال في كتاب الاقرار اذا اقر الاب او الوصي بغصب مال الصغير لا يلزمه شئ لانه لا يتصور غصبه لما ان له و لاية الاخذ

ترجمہ اور اگر وصی نے مرہون کو غصب کیا اور اس کو بچہ کی ضرورت میں استعمال کیا یہاں تک کہ وہ وصی کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو بھی کا بچہ کی ضرورت میں استعمال تعدی نہیں ہے اور ایسے ہی لینا (تعدی نہیں ہے) اس لئے کہ وصی کے لئے یتیم کا مال لینے کی ولایت ہے اسی وجہ سے امام محمدؒ نے مبسوط کی کتاب الاقرار میں کہا ہے کہ جب باپ یا وصی نے بچہ کے مال کے غصب کا اقرار کیا تو ان پر کچھ لازم نہیں ہے اس لئے کہ انکا غصب غیر متصور ہے اس لئے کہ ان کو لینے کی ولایت ہے۔

تشریح وصی کو یہ حق ہے کہ بچہ کی ضرورت میں اس کا سامان استعمال کرے یہ کچھ تعدی نہیں وصی کو یہ بھی حق ہے کہ بچہ کے سامان کو لے لے اس کے پاس سے یا اس کے غیر کے پاس سے۔

امام محمدؒ کا ارشاد فرمودہ جزئیہ جو مبسوط کی کتاب الاقرار میں ہے اس پر دال ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر باپ یا وصی نے اقرار کیا ہے کہ ہم نے بچہ کا سامان غصب کیا ہے تو یہ اقرار غیر معتبر

ہے اور ان پر کچھ واجب نہ ہوگا اس لئے کہ غصب کی حقیقت دوسرے کا سامان لینا ہے اور باپ اور وصی کو یہ ولایت شرعاً حاصل ہے کہ وہ بچہ کا مال لے لیں بہرحال جب ان کو لینے کی ولایت ہے تو اگر وصی نے بچہ کا سامان بچہ کی ضرورت کے لئے غصب کیا ہو تو وصی کے بچہ کے حق میں متعدی شمار نہیں کیا جائیگا۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہو گئیں تو اب سنئے کہ۔ وصی نے بچہ کا سامان مرہون مرتہن کے پاس سے غصب کر کے بچہ کی ضرورت میں استعمال کیا جس کی وجہ سے وصی کے پاس مرہون ہلاک ہو گیا تو وصی پر اس کی قیمت کا ضمان واجب ہوگا تا کہ اس سے مرتہن کا قرض ادا کیا جا سکے پھر وصی مرتہن کو جو مقدار ادا کریگا وہ بچہ کے مال سے وصول کر لیگا کیونکہ یہاں وصی کا کوئی فعل بچہ کے حق میں تعدی نہیں ہے۔

امام محمدؒ کی جو یہ عبارت ہے یضمنهٔ لحق المرتهن و لا يضمنه لحق الصغير کا یہی مطلب ہے یعنی ابتداءً وصی پر ضمان واجب ہوگا تا کہ وہ مرتہن کا حق ادا کر دے کیونکہ وصی نے غصب اور استعمال سے مرتہن کے حق میں تعدی کی ہے اور ضامن ہوگا مرہون کا صغیر کے حق میں یعنی وصی کو یہ حق ہوگا کہ وہ مقدار دین جو اس نے ادا کی ہے اس کو بچہ کے مال سے لے لے بعض حواشی میں جو اس کی تقریر کی گئی ہے وہ غلط اور بے تکی ہے، اس کی وضاحت مصنفؒ آگے فرما رہے ہیں دیکھئے۔

مرہون وصی کے قبضہ سے ہلاک ہو جائے تو وصی مرتہن کیلئے ضامن ہے

فاذا هلک في يده يضمنه للمرتهن ياخذه بدينه ان كان قد حل ويرجع الوصي على الصغير لانه ليس بمتعدبل هو عامل له وان كان لم يحل يكون رهنا عند المرتهن ثم اذاحل الدين يأخذ دينه منه ويرجع الوصي على الصبي بذالک لما ذكرنا

ترجمہ پس جبکہ مرہون وصی کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے تو وصی اس کا مرتہن کے لئے ضامن ہوگا مرتہن اس ضمان کو اپنے قرض کے عوض لیگا اگر دین کی ادائیگی کا وقت آ گیا ہو تو وصی بچہ پر رجوع کریگا اس لئے کہ وصی متعدی نہیں بلکہ بچہ کے لئے کام کرنے والا ہے اور

اگر قرض کی ادائیگی کا وقت نہیں آیا تو ضمان مرتہن کے پاس رہن ہوگا پھر جب قرض کی ادائیگی کا وقت آجائے تو مرتہن اس ضمان سے اپنا قرض لیگا اور اس ضمان کے بقدر وصی بچہ پر رجوع کریگا اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے۔

تشریح ...... صاحب ہدایہؒ کی اس تشریح سے معلوم ہو گیا کہ مبسوط کی عبارت کا وہ مطلب ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

دراہم ودنانیر مکیلی اور موزونی چیزوں کو بطور رہن رکھنا درست ہے

قال ويجوز رهن الدراهم والدنانير والمكيل والموزون لانه يتحقق الاستيفاء منه فكان محلا للرهن

ترجمہ ...... قدوریؒ نے فرمایا اور دراہم اور دنانیر اور مکیل وموزون کا رہن جائز ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک سے وصولیابی متحقق ہو جائیگی تو ان میں سے ہر ایک رہن کا محل ہوگا۔

تشریح ...... جس طرح دیگر سامانوں کو رہن رکھا جاتا ہے اسی طرح دراہم ودنانیر اور مکیلی اور موزونی چیزوں کو بھی رہن رکھا جا سکتا ہے کیونکہ رہن کا مقصد حق کی وصولیابی ہے جو ان تمام صورتوں میں بھی متحقق ہے لہذا معلوم ہوا کہ اشیاء مذکورہ مرہون بن سکتی ہیں اور یہ محل رہن ہیں۔

تنبیہ ...... کیلی وہ چیزیں ہیں جو کیل سے لی اور دی جاتی ہیں باعتبار زمانِ رسالت گیہوں وغیرہ اور وزنی وہ ہیں جن کا لین دین وزن اور تول سے ہوتا ہے اور درہم اور دینار بھی اگرچہ وزنی ہیں مگر دیگر اشیاء مراد ہیں اور ان کو نقدین یا حجرین یا ثمنین کہا جاتا ہے اور درہم ودینار کو رہن رکھنا اور ان سے قرض نہ ادا کرنا بعض مواقع کے لحاظ سے ہے مثلاً سونا چاندی کسی غرض سے لیا مثلاً کسی سے سونے کا ہار لیا اس کا مقصد یہ ہے کہ اس کو واپس کردونگا اور اس کے بدلہ درہم یا دینار رہن رکھدیئے۔

پھر رہن کی مذکورہ صورت میں مرہون کے تلف ہو جانے کی صورت میں احکام مختلفہ پیدا ہوں گے اور مختلف صورتیں ہوں گی مصنفؒ آگے ان کی صورتیں اور احکام بیان فرماتے ہیں۔

اشیاء کو اپنی جنس کے بدلے رہن رکھنے کا حکم، اقوال فقہاء

فان رهنت بجنسها فهلكت هلكت بمثلها من الدين وان اختلفا في الجودة لانه لا معتبر بالجودة عند المقابلة بجنسها وهذا عند ابي حنيفة لان عنده يصير مستوفيا باعتبار الوزن دون القيمة وعندهما يضمن القيمة من خلاف جنسه وتكون رهنا مكانه

ترجمہ ...... پس اگر اشیاء مذکورہ کو اپنی جنس کے عوض رہن رکھا گیا پس یہ ہلاک ہوگئیں تو اپنے مثل دین کے عوض ہلاک ہوگئیں اگرچہ دونوں عمدگی میں مختلف ہوں اس لئے کہ اپنی جنس کے ساتھ مقابلہ کے وقت جودت غیر معتبر ہے اور یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک مرتہن وزن کے اعتبار سے حق کو پانے والا ہوگا نہ کہ قیمت کے اعتبار سے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی جنس کے خلاف قیمت کا ضامن ہوگا اور وہ قیمت اس کی جگہ رہن ہوگی۔

تشریح ...... دراہم کو مثلاً دراہم کے بدلہ میں رہن رکھا مثلاً سو درہم قرض ہیں جن کے بدلہ میں سو درہم رہن رکھا گیا اور مرہون مرتہن کے

پاس ہلاک ہوگیا تو بس مرتہن اپنے قرض کو وصول پانے والا ہوگا اگر چہ ان دراہم میں عمدگی کے اعتبار سے کچھ فرق ہو تب بھی یہ امام صاحبؒ کا فرمان ہے۔

کیونکہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جب جنس کا جنس سے مقابلہ ہو اور ان چیزوں میں سے ہو جن میں کمی بیشی سے سود ہو جاتا ہے تو ان میں جودت کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور نہ قیمت کا بلکہ صرف وزن کا اعتبار ہوتا ہے لہذا مرتہن نے اپنا حق پالیا۔

مگر صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں مرتہن سو درہم کی جگہ اتنے دینار رکھے گا جو سو درہم کی قیمت کے برابر ہوں مثلاً دس دینار اور اب دس دینار کو مرہون شمار کیا جائیگا راہن اس کے سو درہم دیکر دس دینار لیگا کیونکہ یہ مرہون کے قائم مقام ہیں اس کے بعد مصنفؒ جامع صغیر کا ایک جزئیہ پیش فرماتے ہیں اور پھر اس کی شرح کرتے ہوئے واضح کریں گے کہ صاحبینؒ کا کس صورت میں اختلاف اور کہاں تک اتفاق ہے فرماتے ہیں۔

چاندی کے لوٹے کا رہن رکھنے کا حکم، اقوال فقہاء

وفي الجامع الصغير فان رهن ابريق فضة وزنه عشرة بعشرة فضاع فهو بما فيه قال رضي الله عنه معناه ان تكون قيمته مثل وزنه او اكثر هذا الجواب في الوجهين بالاتفاق لان الاستيفاء عنده باعتبار الوزن وعندهما باعتبار القيمة وهي مثل الدين في الاول وزيادة عليه في الثاني فيصير بقدر الدين مستوفيا فان كانت قيمته اقل من الدين فهو على الخلاف المذكور

ترجمہ..... اور جامع صغیر میں ہے پس اگر چاندی کا لوٹا رہن رکھا گیا جس کا وزن دس درہم ہے دس درہم کے عوض پس لوٹا ضائع ہوگیا تو یہ اس کے بدلہ میں ہوگا جس کا یہ عوض ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں اس کے معنی یہ ہیں کہ لوٹے کی قیمت اس کے وزن کے مثل یا اس سے زیادہ ہو یہ جواب دونوں صورتوں میں بالاتفاق ہے اس لئے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک وصولیابی وزن کے اعتبار سے ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک قیمت کے اعتبار سے اور قیمت پہلی صورت میں دین کے برابر ہے اور دوسری صورت میں قرض پر زیادہ ہے تو مرتہن دین کے بقدر وصول کرنے والا ہو جائیگا پس اگر اس کی قیمت قرض سے کم ہو تو وہ اختلاف مذکور پر ہے۔

تشریح..... زید کے پاس ایک چاندی کا لوٹا ہے جس کا وزن دس درہم ہے اور اس نے خالد سے دس درہم قرض لئے اور یہ لوٹا اس کے پاس رہن رکھدیا اب یہ لوٹا مرتہن یعنی خالد کے پاس ہلاک ہو جاتا ہے تو بس خالد اپنے قرض کو وصول کرنے والا ہوگیا اور جھگڑا ختم ہوا یہاں تک تو ائمہ ثلاثہؒ کا اتفاق ہے لیکن اس حکم کی شرط یہ ہے کہ لوٹے کی قیمت لوٹے کے وزن کے برابر یا اس سے زیادہ ہو یعنی لوٹے کا وزن دس درہم ہے تو اس کی قیمت بھی دس درہم ہو یا اس کی قیمت بارہ درہم ہو تو خالد دونوں صورتوں میں بالاتفاق اپنے قرض کو وصول پانیوالا شمار ہوگا۔ امام صاحبؒ کے نزدیک تو وزن کا اعتبار ہے اور وزن دونوں کا برابر ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک قیمت کا اعتبار ہے اور قیمت پہلی صورت میں برابر ہے اور دوسری میں زیادہ ہے تو اول صورت میں خالد اپنے قرض کو وصول پانے والا ہو ہی گیا اور دوسرے میں بھی ہوگیا کیونکہ اس کے قرض کی مقدار دس درہم ہے جس کو اپنے لوٹے سے وصول پایا اور باقی دو درہم چونکہ امانت ہے جس کا خالد پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

لیکن اگر لوٹے کی قیمت آٹھ روپے ہو تو اب اختلاف ہے امام صاحبؒ کے نزدیک خالد نے اپنا قرض وصول کرلیا چونکہ لوٹے کا وزن دس درہم ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک خلافِ جنس سے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور اس قیمت کو رہن کی جگہ رکھا جائیگا۔

صاحبین کی دلیل

لهما انه لا وجه الى الاستيفاء بالوزن لما فيه من الضرر بالمرتهن ولا الى اعتبار القيمة لانه يؤدى الى الربوا فصرنا الى التضمين بخلاف الجنس لينتقض القبض ويجعل مكانه ثم يتملكه

ترجمہ ...... صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وزن کے وصولیابی کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ اس میں مرتہن کا ضرر ہے اور نہ قیمت کے اعتبار کرنے کی اس لئے کہ یہ ربوا کی جانب مؤدی ہے تو ہم نے خلافِ جنس کے ساتھ تضمین کی جانب رجوع کیا تا کہ قبضہ ٹوٹ جائے اور اس کو مرہون کی جگہ رکھا جائے پھر راہن (قرض ادا کرکے) اس کا مالک بنے۔

تشریح ...... یہ صاحبینؒ کی دلیل ہے کہ خلاف جنس کے ساتھ ضمان واجب کرکے اس کو مرہون کی جگہ کیوں رکھا جائیگا اور پھر یوں کیوں رکھا جائیگا اور پھر یوں کیوں حکم ہوگا کہ جب راہن قرض ادا کردیگا تو اس کا قائم مقام مرہون کا مالک بنے گا۔

تو انہوں نے کہا کہ اس میں مختلف احتمالات تھے مگر سب باطل نکلے اس لئے ہم نے یہی صورت اختیار کی کیونکہ وزن کا اعتبار کرنے سے مرتہن کا نقصان ہے کیسے؟ اس لئے کہ لوٹا اگرچہ دس درہم وزن کا ہے مگر قیمت تو اس کی آٹھ روپے ہے تو ظاہر ہے کہ اس میں مرتہن کا نقصان ہے اس لئے یہ صورت تو باطل ہوئی۔ اور اگر قیمت کا اعتبار کرتے ہیں کہ مثلاً آٹھ روپے مرتہن نے وصول پائے لوٹے کی قیمت سے اور راہن دو روپے اور دیدے تو یہ ربوا اور سود ہے دونوں صورتیں باطل ہوئیں تو ضمان مذکور کا قول اختیار کیا۔

سوال ...... خیر چلو ...... مگر یہ تو بتایئے کہ ضمان مذکور خلافِ جنس سے کیوں واجب ہے؟

جواب ...... چونکہ دوسری اگر دس درہم ہی رکھی جائیں تو اس میں یہ احتمال تھا کہ شاید مرتہن نے بس اپنا حق وصول کرلیا ہے اس لئے مرہون پر قبضہ کو مضبوط کرنے کے لئے خلافِ جنس کو رکھا گیا تو سابق احتمال ہی ختم ہوگیا ۔ یہ صاحبینؒ کی دلیل تھی۔ آگے امام صاحبؒ کی دلیل آرہی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

وله ان الجودة ساقطة العبرة فى الاموال الربوية عند المقابلة بجنسها واستيفاء الجيد بالردى جائز كما اذا تجوز به وقد حصل الاستيفاء بالاجماع ولهٰذا يحتاج الى نقضه ولا يمكن نقضه بايجاب الضمان لانه لا بدله من مطالِب ومطالَب وكذا الانسان لا يضمن ملك نفسه وبتعذر التضمين يتعذر النقض

ترجمہ ...... اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جودت اموالِ ربویہ میں اپنے جنس کے ساتھ مقابلہ کے وقت ساقط الاعتبار ہے اور عمدہ کو وصول کر لینا ردی کے بدلہ جائز ہے جیسا کہ جبکہ اس کے ساتھ چشم پوشی کی ہو اور بالاجماع استیفاء حاصل ہوگیا اسی وجہ سے اس کو توڑنے کی حاجت پیش آئی ہے اور ضمان واجب کرکے اس کو توڑنا ممکن نہیں اس لئے کہ ضمان کے لئے مطالب اور مطالب کا ہونا ضروری ہے اور ایسے ہی

انسان اپنی ملک کا ضامن نہیں ہوتا اور تضمین کے متعذر رہونے کی وجہ سے استیفاء کو توڑ نا متعذر رہو گیا۔

تشریح ...... یہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ہے کہ جن اموال میں ربو انحقق ہوسکتا ہے ان میں جنس کے ساتھ مقابلہ کے وقت جودت ساقط الاعتبار ہے ورنہ ربوا پیدا ہو جائیگا۔

اور اگر بالفرض لوٹے کی قیمت کم مان لیں مگر وزن تو اس کا پورا دس درہم ہے بس اتنی بات ہوئی کہ قرض (درہم) عمدہ ہیں اور مرہون (ابریق) ردی ہے اور مرتہن نے عمدہ کے عوض ردی کو وصول کیا ہے تو یہ جائز ہے جیسا کہ بدل صرف یا بیع سلم میں اگر عمدہ دراہم کے بجائے چشم پوشی کے طور پر کھوٹے لئے تو جائز ہے اور حق ادا ہو گیا۔

بس اب تو یہاں یہ دیکھنے کی ضرورت باقی رہ گئی کہ مرتہن نے اپنا حق پایا ہے یا نہیں تو ہم نے جب غور کیا تو معلوم ہوا کہ مرتہن کے پاس جب مرہون ہلاک ہو جاتا ہے تو اس کو وصول پانے والا شمار کیا جاتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ مرتہن نے اپنا حق وصول پایا۔ بلکہ یہاں وصولیابی حق بالاجماع حاصل ہو چکی ہے۔

سوال ...... صاحبینؒ کے نزدیک وصولیابی نہیں ہوئی تو آپ نے بالاجماع کیسے کہدیا؟

جواب ...... بالاجماع وصولیابی حاصل ہو چکی ہے اسی وجہ سے تو صاحبینؒ کو قبضہ توڑنے کی حاجت پیش آتی ہے کیونکہ قبضۂ مرہون قبضۂ استیفاء ہے لہذا مرتہن کا وصول واستیفاء پایا گیا۔

بہرحال صاحبینؒ کا یہ فرمان کہ وصول کو توڑ دیا جائیگا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وصول حاصل ہو چکا ہے اب رہی یہ بات کہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ وصول توڑ دیا جائیگا تو یہ غور طلب ہے کیونکہ اس وصول کو توڑنا مرتہن پر ضمان واجب کرنے کے لئے ایک مطالب چاہیے اور یہاں کوئی مطالب نہیں ہے لہذا نہ ضمان واجب ہوگا اور نہ وصول ٹوٹیگا نہ رہے بانس اور نہ بجے بانسری۔ رہی یہ بات کہ مطالب نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مطالب آپ راہن کو مانیں گے یا مرتہن کو اور دونوں باطل ہیں، راہن تو اس لئے مطالب نہیں ہوسکتا کہ اس میں راہن کا ضرر ہے اور نفع کچھ نہیں جیسا کہ ظاہر ہے اور مرتہن بھی مطالب نہیں رہ سکتا۔ کیونکہ جب آپ نے اس معاملہ میں مرتہن کو مدعیٰ علیہ قرار دیا ہے تو وہی مدعی کیونکر ہوسکتا ہے، اور اسی طرح مرتہن کو خلافِ جنس کا ضامن بنانا بھی غلط ہے کیونکہ جب مرہون ہلاک ہو جانے کی وجہ سے مرتہن کو وصول کرنے والا شمار کرلیا گیا اور اسی کو مرہون کا مالک شمار کیا گیا تو وہ اپنی ملک کے لئے ضامن کیونکر ہوسکتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ ضمان کی کوئی صورت نہیں ہے اور جب ضمان واجب کرنا محال ہو گیا تو وصول کو توڑنا بھی محال ومتعذر رہو گیا یہ امام صاحبؒ کی دلیل ہے۔

امام صاحب اور صاحبینؒ کے اختلاف کی بنیاد ایک اور مسئلہ پر ہے اس مسئلہ کی وضاحت

وقيل هٰذه فريعة ما اذا استوفى الزيوف مكان الجياد فهلكت ثم علم بالزيافة وهو معروف غير ان البناء لا يصح على ما هو المشهور لان محمداً فيها مع ابى حنيفة وفى هٰذا مع ابى يوسفؒ والفرق لمحمد انه قبض الزيوف ليستوفى من عينها والزيافة لا تمنع الاستيفاء وقد تم بالهلاک وقبض الرهن ليستوفى من محل اخر فلابد من نقض القبض وقد امكن عنده بالتضمين

ترجمہ...... اور کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ فرع ہے اس مسئلہ کی جبکہ اس نے کھروں کی جگہ کھوٹے وصول کر لئے ہوں پس وہ اس کے پاس ہلاک ہو گئے پھر اس نے کھوٹے ہونے کو جانا اور یہ (اسی مسئلہ کا حکم) معروف ومشہور ہے علاوہ اس بات کے کہ بناء (رہن کے مسئلہ کو اس پر بناء کرنا) صحیح نہیں ہے مشہور قول کے مطابق اس لئے کہ محمدؒ اس میں (اصل والے مسئلہ میں) ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور اس میں (رہن والے مسئلہ میں) ابویوسفؒ کے ساتھ ہیں۔ اور محمدؒ کے لئے وجہ فرق یہ ہے کہ اس نے کھوٹوں پر قبضہ کیا ہے تا کہ ان کے عین سے وصول کر سکے اور کھوٹا ہونا وصولیابی سے نہیں روکتا اور ہلاکت کی وجہ سے وصولیابی تام ہو گئی اور رہن پر قبضہ اس لئے ہے تا کہ وہ دوسرے محل سے وصول کر سکے تو قبضہ کو توڑنا ضروری ہے اور محمدؒ کے نزدیک مرتہن کو ضامن بنا کر قبضہ کو توڑنا ممکن ہے۔

تشریح...... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ رہن میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف مذکور ایک دوسرے مسئلہ کی فرع ہے اور وہ یہ ہے کہ زید کے بکر پر سو درہم قرض ہیں بکر نے ادا کئے لیکن جو اداء کئے وہ کھوٹے ہیں اور زید کے کھرے تھے جب زید نے ان کو صرف کر کے ہلاک کر دیا تب معلوم ہوا کہ یہ تو کھوٹے تھے تو اب کیا حکم ہے؟

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بس زید کا حق ادا ہو گیا اور بکر کچھ کرنے کا مجاز نہیں ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ زید بکر کو ایسے ہی کھوٹے دراہم دے گا اور بکر سے عمدہ دراہم لیگا یہ ہے اصل مسئلہ جس پر یہ اختلافی مسئلہ متفرع ہے لیکن مصنفؒ نے اس کو قیل سے تعبیر کیا ہے، جو اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہے اسی لئے بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہ مستقل مسئلہ ہے۔

سوال...... مگر حضور یہ بناء تو درست نہیں ہے کیونکہ اصل میں امام محمدؒ امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور فرع میں امام ابویوسفؒ کے ساتھ پھر بناء کیسی؟

جواب...... جی ہاں مانا۔ مگر اس کے باوجود بھی بناء صحیح ہے اور امام محمدؒ نے جو ان دونوں میں فرق کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل مسئلہ میں قبضہ کا مقصود حق کا عین دراہم سے استیفاء ہے اور یہ استیفاء و وصولیابی کھوٹے دراہم سے بھی ہو جاتی ہے اور ہلاکت نے مزید وصولیابی کو پختہ بنا دیا ہے، اور فرع والے مسئلہ میں مرہون پر قبضہ کا اصل مقصد مضبوطی ہے تا کہ مرہون کی بنیاد پر دوسرے محل سے اپنا حق وصول کر سکے اور مرتہن کو ضامن بنا کر دوسرے محل سے وصولیابی ہو جائیگی لہذا قبضہ کو توڑنے کیلئے خلاف جنس سے اس کی قیمت رہن ہو گی۔

تنبیہ-۱...... اصح یہ ہے کہ مسئلہ رہن خود مستقل ہے لہذا ان تاویلات کی حاجت نہ ہو گی۔

تنبیہ-۲...... دوسرا جواب لوگوں نے یہ بھی دیا ہے کہ معروف مسئلہ میں بھی امام محمدؒ کا آخری قول امام ابویوسفؒ کے ساتھ ہے۔

تنبیہ-۳...... یہ گفتگو اس وقت ہے جبکہ مرہون کا لوٹا ہلاک ہوا ہو اور اگر وہ ہلاک نہ ہوا ہو بلکہ ٹوٹ گیا ہو تو اس کا حکم وہ ہے جو آگے بیان کیا جا رہا ہے۔

مرہون لوٹے میں ہلاک ہونے کے بجائے کوئی نقص پیدا ہو گیا تو اس کا کیا حکم ہے اقوال فقہاء

ولو انكسر الابريق ففي الوجه الاول وهو ما اذا كانت قيمته مثل وزنه عند ابي حنيفة و ابي يوسفؒ لا يجبر على الفكاك لانه لا وجه الى ان يذهب شئ من الدين لانه يصير قاضيا دينه بالجودة على الانفراد و لا الى

ان يفتكه مع النقصان لما فيه من الضرر فخيرناه ان شاء افتكه بمافيه وان شاء ضمنه قيمته من جنسه او خلاف جنسه وتكون رهنا عند المرتهن والمكسور للمرتهن بالضمان

ترجمہ...... اور اگر لوٹا ٹوٹ گیا تو پہلی صورت میں اور وہ وہ ہے جبکہ لوٹے کی قیمت اس کے وزن کے برابر ہو تو ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک راہن کو رہن چھڑانے پر مجبور نہیں کیا جائیگا اس لئے کہ اس کی تو کوئی وجہ نہیں کہ کچھ قرض ساقط ہو جائے اس لئے کہ راہن تنہا جودت وساخت سے اپنے قرض کو ادا کرنے والا ہو جائیگا (اور یہ باطل ہے) اور نہ اس کی کوئی وجہ ہے کہ راہن نقصان کے باوجود اس کو چھڑا لے کیونکہ اس میں راہن کا ضرر ہے تو ہم نے اس کو اختیار دیا کہ اگر چاہے اس کو اس کے قرض کے عوض چھڑا لے (یعنی خسارہ برداشت کر کے مرتہن کا پورا قرض ادا کر کے) اور اگر چاہے تو مرتہن اس کی قیمت کا ضامن بنا دے اس کی جنس سے ہو یا خلافِ جنس سے اور قیمت مرتہن کے پاس رہن رہے گی اور ٹوٹا ہوا لوٹا ضمان ادا کرنے کی وجہ سے مرتہن کی ملک ہوگا۔

تشریح...... جو لوٹا مرہون تھا وہ مرتہن کے پاس ہلاک ہونے کے بجائے ٹوٹ گیا مثلاً اس کی ٹونٹی ٹوٹ گئی اور وہ مختون ہو گیا تو اب کیا حکم ہے؟

تو فرمایا کہ اگر لوٹے کا وزن اور قیمت برابر ہو تو اس میں شیخینؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے۔ شیخینؒ فرماتے ہیں کہ راہن کو دو اختیار ہیں۔

۱- خسارہ برداشت کرے اور مرتہن کا پورا قرض دیکر اپنا لوٹا جس حال میں ہے واپس لے لے۔

۲- مرتہن کو مکلّف کرے کہ لوٹے کا تو مالک بن گیا اور تو اس کی قیمت جو دس درہم ہے ادا کر۔ اور قیمت کو مرہون کی جگہ پر رکھ پھر راہن جب قرض ادا کر دے تو مرہون کے قائم مقام یعنی قیمت مذکورہ کو مرتہن سے واپس لے گا پھر قیمت کا ضمان خواہ دراہم سے ادا کیا جائے یا دینار سے دونوں جائز ہیں

یہ ہے اس صورت میں حضرات شیخین کا مذہب لہذا راہن پر شیخینؒ کے نزدیک یہ جبر نہیں کیا جا سکتا کہ رہن چھڑائے کیونکہ اس کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں اور دونوں باطل ہیں جب یہ دونوں صورتیں باطل ہوئیں تو ہم نے راہن کو یہ اختیار دیا اور دو باطل صورتیں یہ تھیں۔

۱- راہن ٹوٹا ہوا لوٹا لے لے اور مرتہن کے دس دراہم میں سے ٹوٹنے کی وجہ سے تین درہم کم کر دیئے جائیں کیونکہ لوٹے کا وزن تو پورا باقی ہے تو تین درہم کو کم کرنا خالص لوٹے کی ساخت کی وجہ سے ہوگا جس کا مطلب یہ ہوگا کہ راہن نے لوٹے کی ساخت کی وجہ سے تین درہم قرض کے ادا کر دیئے اور یہ باطل ہے۔

۲- یا راہن نقصان برداشت کرے اور پورا قرض دیکر مختون لوٹا واپس لے تو ظاہر ہے کہ اس میں راہن کا کھلا ہوا ضرر ہے کہ اس نے رکھا تھا عمدہ لوٹا اور مل رہا ہے ٹوٹا ہوا۔

لہذا جب یہ دونوں صورتیں باطل ٹھہریں تو ہم نے اختیار کو منتخب کیا۔

امام محمدؒ کا نقطہ نظر

وعند محمد ان شاء افتكه ناقصا وان شاء جعله بالدين اعتبارا لحالة الانكسار بحالة الهلاك وهذا لانه لما تعذر الفكاك مجانا صار بمنزلة الهلاك وفي الهلاك الحقيقي مضمون بالدين بالاجماع فكذا فيما هو في معناه

ترجمہ ...... اور محمدؒ کے نزدیک اگر چاہے تو اس کونقصان کی حالت میں چھڑا لے اور اگر چاہے تو اس کو قرض کا عوض ٹھہرا دے انکسار کی حالت کو ہلاکت کی حالت پر قیاس کرتے ہوئے اور یہ اس لئے کہ جب مفت چھڑانا متعذر رہو گیا تو انکسار ہلاکت کے درجہ میں ہو گیا اور حقیقی ہلاکت کی صورت میں بالاجماع مرہون قرض کے بدلہ مضمون ہوتا پس ایسے ہی اس صورت میں جو ہلاکت کے درجہ میں ہو۔

تشریح ...... یہ امام محمدؒ کا مذہب ہے کہ راہن کو صورت مذکورہ میں دو اختیار ہیں۔(۱) تو وہی ہے جو نمبر (۱) پر شیخینؒ نے فرمایا تھا کہ نقصان برداشت کرے اور مرتہن کا قرض دیکر ٹوٹا ہوا لوٹا واپس لے لے۔(۲) راہن کو یہ اختیار ہے کہ ٹوٹے ہوئے لوٹے کو قرض کا بدل قرار دیدے یعنی گویا کہ راہن نے مرتہن کا قرض ادا کر دیا۔

خلاصۂ کلام ...... امام محمدؒ نے انکسار پر ہلاکت کا حکم جاری کیا ہے اور اگر لوٹا ہلاک ہو جاتا ہو تو یہی حکم ہوتا کہ مرتہن کا قرض ساقط اور انکسار بھی گویا کہ ہلاکت ہی ہے لہذا جو چیز ہلاکت کے درجہ میں آگئی ہو تو اس کے اوپر بھی ہلاکت کا حکم جاری کر دیا جائیگا اور کہا جائیگا کہ ٹوٹا ہوا لوٹا قرض کا بدل ہو گیا اور بات ختم ہو گئی۔

کیونکہ اگر مکسور کو ہلاک کے درجہ میں نہ لیا جائے تو تین ہی صورتیں ہو سکتی ہیں۔

۱- جودت ختم ہونے کی وجہ سے قرض میں کچھ کمی کر دی جائے اور یہ باطل ہے۔(کمامر)

۲- راہن مرتہن سے انکسار کا ضمان لے لے یہ بھی باطل ہے کیونکہ اس میں ربوا ہے۔

۳- نقصان کو مفت چھوڑ دے اور پورا قرض ادا کر کے ٹوٹا ہوا لوٹا لے لے تو اس میں راہن کا ضرر ہے لہذا جب کوئی صورت نہ بن سکی تو ہمیں مجبوراً کہنا پڑا کہ جب مفت فک رہن محال ہوا یعنی نقصان کا عوض لئے بغیر فکِ رہن ممکن نہ ہوا تو یہ نقصان بمنزلۂ تلف ہو گیا اور تلف کی صورت میں بالاتفاق ہلاکت دین کے مقابلہ میں ہوتی ہے اسی طرح نکسار کی صورت میں بھی ہونا چاہیے کیونکہ جب راہن پر یہ جبر نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ٹوٹا ہوا لوٹا لے تو مجبوراً اس کو مرتہن رکھیگا تو یہ نقص تلف کے درجہ میں ہو گیا اور تلف میں کل قرض ساقط ہوتا ہے لہذا یہاں بھی ساقط ہو جائے گا۔

امام محمدؒ کے استدلال کا جواب

قلنا الاستيفاء عند الهلاک بالمالية وطريقه ان يكون مضمونا بالقيمة ثم تقع المقاصة وفى جعله بالدين اغلاق الرهن وهو حكم جاهلى فكان التضمين بالقيمة اولى

ترجمہ ...... ہم کہیں گے کہ ہلاکت کے وقت وصولیابی مالیت سے ہوتی ہے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ مرہون مضمون بالقیمۃ ہوتا ہے پھر مقاصہ واقع ہو جاتا ہے اور مرہون کو قرض کا عوض قرار دینے میں مرہون اقتباس کلی ہے اور یہ زمانۂ جاہلیت کا حکم ہے تو قیمت کا ضامن بنانا ہی اولی ہوگا۔

تشریح ...... یہاں سے مصنفؒ امام محمدؒ کے استدلال کا جواب دے رہے ہیں۔ کہ جب مرہون ہلاک ہو جاتا ہے تو چونکہ عین تو ختم ہوا تو قرض کی وصولیابی عین سے نہیں ہوگی بلکہ مرہون کی مالیت سے ہوتی ہے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ہلاکت مرہون کی صورت میں بھی مرہون کا عوض قیمت ہی ہوتی ہے پھر چونکہ قیمت اور قرض ایک سے ہیں اس وجہ سے پھر اجازت ملتی ہے کہ بس مرتہن اس قیمت کو

اپنے پاس رکھ لے یعنی مقاصہ ہوتا ہے لہذا جب صورت حال یہ ہے تو امام محمدؒ کا اس کو ہلاکت پر قیاس کرنا ہی صحیح نہ ہوگا۔ نیز اس کو ہلاکت پر قیاس کرنے میں دوسری خرابی اور بھی ہے کہ مرہون موجود ہے اس کے باوجود بھی مرتہن کو یہ حق مل گیا کہ وہ مرہون کا مالک بن بیٹھے جو زمانۂ جاہلیت کا حکم تھا اور ان میں مروج تھا جس کو شریعت نے مردود قرار دیا ہے لہذا قیمت کے ضمان کے علاوہ اور کوئی صورت باقی نہ رہی۔

تنبیہ...... شراح نے لکھا ہے کہ مصنفؒ کی عبارت میں کمی ہے ورنہ قیمت کی تضمین اولی نہیں بلکہ واجب ہے۔

مذکورہ مسئلہ کی تیسری صورت

وفي الوجه الثالث وهو ما اذا كانت قيمته اقل من وزنه ثمانية يضمن قيمته جيدا من خلاف جنسه او رديا من جنسه وتكون رهنا عنده وهذا بالاتفاق اما عندهما فظاهر وكذالك عند محمد لانه يعتبر حالة الانكسار بحالة الهلاك والهلاك عنده بالقيمة

ترجمہ...... اور تیسری صورت میں اور وہ وہ ہے جبکہ لوٹے کی قیمت اس کے وزن سے کم ہو یعنی آٹھ درہم ہو تو مرتہن اس کی جید قیمت کا خلاف جنس سے یا گھٹیا کا اسی کی جنس سے ضامن ہوگا اور قیمت مرتہن کے پاس رہن رہے گی اور یہ حکم بالاتفاق ہے بہر حال شیخینؒ کے نزدیک پس وہ تو ظاہر ہے اور ایسے ہی محمدؒ کے نزدیک اس لئے کہ وہ انکسار کی حالت کو ہلاکت کی حالت پر قیاس کرتے ہیں اور محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں ہلاکت مضمون بالقیمت ہوتی ہے۔

تشریح...... اگر لوٹے کی قیمت آٹھ درہم ہو اور باقی تفصیلات بحالہ ہوں تو کیا حکم ہے؟ تو فرمایا کہ بالاتفاق مرتہن کو لوٹے کی قیمت یعنی آٹھ درہم کا ضامن بنایا جائے گا اور اس قیمت کو مرہون کی جگہ رکھ دیا جائیگا شیخینؒ کے نزدیک تو یہ بات ظاہر ہے کیونکہ ان کے نزدیک پہلی صورت میں بھی قیمت کا ضمان آیا تھا لہذا یہاں بھی بدرجۂ اولی آئے گا۔ البتہ امام محمدؒ کا اتفاق کچھ محل تأمل ہے کیونکہ انہوں نے پہلی مثال میں مرہون کو مضمون بالدین قرار دیا ہے اور یہاں مضمون بالقیمۃ کہتے ہیں کیوں؟

کیونکہ امام محمدؒ نے انکسار کو ہلاکت پر محمول کیا ہے اور ان کے نزدیک اگر پہلی صورت میں ہلاکت ہو تو مرہون مضمون بالدین ہوتا ہے اور اگر قیمت وزن سے کم ہونے کی صورت میں ہلاکت ہو تو پھر مرہون مضمون بالقیمۃ ہوتا ہے اور یہاں قیمت کم ہے اس لئے انہوں نے بھی شیخینؒ کے قول سے اتفاق کیا ہے۔

کیونکہ امام محمدؒ مرہون کو دین کے بدلہ اسی وقت شمار کرتے ہیں جبکہ اس کا امکان ہو اور یہاں اس کا امکان نہیں ہے کیونکہ اگر مرہون کو وزن کے اعتبار سے دین کا بدل قرار دیں گے تو مرہون کا ضرر لازم آئے گا کیونکہ رہن کی قیمت آٹھ دراہم اور اس کا قرض دس دراہم ہیں اور اگر قیمت کا اعتبار کیا جائے تو یہ ربوا ہوگا کما ہو ظاہر۔ لہذا ضمان قیمت کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہ نکلا ہکذا فی البدائع ص ۱۶۲ ج ۶

تنبیہ-۱...... وجہ ثالث کو ثانی پر اس لئے مقدم کیا کہ ثانی میں تفصیل کچھ زیادہ ہے۔

تنبیہ-۲...... ثمانیۃ اقل سے بدل ہے اس لئے اس مفہوم کو ادا کرنے کے لئے بدائع کی عبارت ایسے ہے بان کانت ثمانیۃ۔

تنبیہ-۳...... بدائع میں کہا ہے کہ اس صورت میں قیمت کا ضمان خلاف جنس سے ہوگا مگر صاحب ہدایہؒ نے یوں بیان فرمایا ہے کہ اسی جنس

کے ہوں یا دوسری جنس کے دونوں جائز ہیں بس اس کا خیال رہے کہ سود کا شائبہ نہ ہونے پائے لہذا اگر درہم کے بجائے قیمت میں دینار رکھے تو عمدہ دینار رکھنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اختلاف جنس کی وجہ سے جودت و ردائت کی وجہ سے کوئی خلل نہ ہوگا اور ربوا لازم نہ آئیگا۔

البتہ جب قیمت دراہم سے ہو تو وہ چاندی کھوٹی ہونی چاہئے مرہون کے مثل تاکہ ربوا کا لزوم نہ ہو۔ بہر حال چونکہ احتیاط اول میں تھی اس لئے بدائع میں صرف اسی کا ذکر کیا گیا ہے اور گنجائش اس کی بھی ہے لہذا مصنفؒ نے دونوں کو بیان کر دیا ہے۔

خلاصۂ کلام...... خلاف جنس سے کھرا مال رکھنے کا حکم بطریق جواز ہے ورنہ اس کے عکس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اتحاد جنس کی صورت میں کھوٹے مال کا حکم بطریق وجوب ہے تاکہ سود نہ ہو جائے شروح ہدایہ میں اس کو واضح نہیں کیا گیا اس لئے اصول کو سامنے رکھ کر جو بات سمجھ میں آئی وہ میں نے عرض کر دی ہے واللہ اعلم بالصواب۔

مذکورہ مسئلہ کی دوسری صورت

وفي الوجه الثاني وهو ما اذا كانت قيمته اكثر من وزنه اثنى عشر عند ابي حنيفةؒ يضمن جميع قيمته وتكون رهنا عنده لان العبرة للوزن عنده لا للجودة والردائة فان كان باعتبار الوزن كله مضمونا يجعل كله مضمونا وان كان بعضه فبعضه وهذا لان الجودة تابعة للذات ومتى صار الاصل مضمونا استحال ان يكون التابع امانة

ترجمہ...... اور دوسری صورت میں اور وہ یہ ہے جبکہ لوٹے کی قیمت اس کے وزن سے زیادہ ہو یعنی بارہ درہم تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک مرتہن لوٹے کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا اور وہ قیمت مرتہن کے پاس رہن رہے گی اس لئے کہ ان کے نزدیک اعتبار وزن کا ہے نہ کہ کھرے اور کھوٹے ہونے کا پس اگر مرہون وزن کے اعتبار سے پورا مضمون ہو تو باعتبار قیمت اس کے کل کو مضمون شمار کیا جائے گا اور اگر اس کا بعض ہو تو اس کے بعض کو (باعتبار قیمت مضمون شمار کیا جائیگا) اور یہ اس لئے کہ جودت ذات کے تابع ہے اور جب اصل مضمون ہوئی تو یہ محال ہو گیا کہ تابع امانت ہو۔

تشریح...... اور اگر صورت حال یہ ہو کہ لوٹے کی قیمت بارہ درہم ہو تو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مرتہن لوٹے کی پوری قیمت یعنی بارہ درہم کا ضامن ہوگا اور لوٹا مرتہن کی ملک ہوگا اور بارہ درہم مرہون کی جگہ رہن ہوں گے جب راہن قرض ادا کر دے تو مرہون کے قائم مقام یعنی بارہ دراہم کو لے گا۔ کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک اصل اعتبار وزن کا ہے جودت اور ردائت کا اعتبار نہیں ہے لیکن صورت حال یہ ہے کہ جہاں مرہون باعتبار وزن پورا کا پورا مضمون ہو تو اس کو باعتبار قیمت بھی پورا کو مضمون شمار کیا جائیگا اور جہاں وزن کا بعض حصہ مضمون ہے وہاں قیمت کا بھی بعض ہی حصہ مضمون ہوگا اور باقی امانت ہوگا۔

لیکن یہاں کیا کیا جائے یہاں تو پورا لوٹا باعتبار وزن مضمون ہے کیونکہ دین بھی دس درہم ہے اور اس کا وزن بھی دس درہم ہے تو جب پورا وزن مضمون ہوا تو قیمت بھی پوری مضمون ہو گئی اس وجہ سے امام صاحبؒ نے یہاں فرمایا کہ پوری قیمت کا ضمان واجب ہوگا۔ اور عذر یہ بھی ہے کہ لوٹا جوہر ہے اور اس کی جودت عرض ہے اور عرض کا محل سے انفکاک محال ہے تو جب جوہر پورا مضمون ہے تو بربناء تبعیت جودت یعنی عرض کو بھی مانے گا اور پوری قیمت کا ضمان واجب ہو اور نہ جوہر کا مضمون اور عرض کا امانت ہونا لازم آتا اور یہ باطل ہے۔ یہ

امام صاحبؒ کا مذہب ہے۔

امام ابو یوسفؒ کا نقطہ نظر

وعند ابی یوسف یضمن خمسة اسداس قیمته وتکون خمسة اسداس الا بریق له بالضمان وسدسه یفرز حتی لا یبقی الرھن شائعا ویکون مع قیمة خمسة اسداس المکسور رھنا فعنده تعتبر الجودة والرداءة وتجعل زیادة القیمة کزیادة الوزن کان وزنه اثنا عشر

ترجمہ...... اور ابو یوسفؒ کے نزدیک مرتہن لوٹے کی قیمت کے ۶/۵ کا ضامن ہوگا اور لوٹے کا ۶/۵ ضمان کی وجہ سے مرتہن کی ملک ہوگا اور ۱/۶ الگ کرلیا جائے گا یہاں تک کہ رہن شائع باقی نہ رہے اور یہ (سدس) ٹوٹے ہوئے لوٹے کے ۶/۵ کی قیمت کے ساتھ رہن ہوگا تو ابو یوسفؒ کے نزدیک جودت ورداءت کا اعتبار کیا گیا ہے اور قیمت کی زیادتی کو وزن کی زیادتی کے مثل کردیا جائیگا گویا کہ اس کا وزن ۱۲ درہم ہے۔

تشریح...... صورت مذکورہ میں امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ لوٹے کے چھ حصے کئے جائیں اس کے چھ حصوں میں سے پانچ ۶/۵ کی قیمت کا مرتہن سے ضمان لیا جائے اور اس میں سے چھٹا حصہ جو باقی رہ گیا ہے اس کو الگ کرکے مع سابق قیمت کے مرتہن کے پاس رہن رکھا جائے گا اور لوٹے کا ۶/۵ مرتہن کی ملکیت ہوگیا۔ کیونکہ وہ اس کا ضمان ادا کر چکا ہے اور ۶/۱ کا خلاصہ ۱۲/۲ اور ۶/۵ کا خلاصہ ۱۲/۱۰ ہے (وفصلنا الحساب فی درس السراجی)۔

بہر حال امام ابو یوسفؒ نے وزن کے مثل جودت و رداءت کا اعتبار کیا ہے تو ان کے نزدیک قیمت کا زیادہ ہونا وزن کے زیادہ ہونے کے مثل ہے اور یوں شمار کیا گویا کہ اس کا وزن ہی ۱۲ درہم ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل

وھٰذا لان الجودة متقومة فی ذاتھا حتی تعتبر عند المقابلة بخلاف جنسھا وفی تصرف المریض وان کانت لا تعتبر عند المقابلة بجنسھا سمعا فامکن اعتبارھا

ترجمہ...... اور یہ (جودت کا اعتبار) اس لئے ہے کہ جودت بذات خود متقوم ہے یہاں تک کہ اس کی جنس کے خلاف مقابلہ کے وقت جودت کا اعتبار ہوتا ہے اور مریض کے تصرف میں اعتبار ہوتا ہے اگرچہ شریعت سے سمع کی وجہ سے اپنی جنس کے مقابلہ کے وقت جودت کا اعتبار نہیں کیا جاتا تو (رہن میں) جودت کا اعتبار ممکن ہے۔

تشریح...... یہ ابو یوسفؒ کی دلیل ہے کہ انہوں نے جودت کو قیمتی کیوں شمار کیا تو فرمایا کہ اگر کھری چاندی کے مقابلہ میں سونا ہو تو کھری چاندی کے اعتبار سے قیمت لگائی جائے گی اور اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے اسی طرح اگر مریض نے مرض الموت میں سو کھرے درہم کو سو کھوٹے دراہم کے بدلہ میں بیچا تو صرف یہ تصرف تہائی مال سے معتبر ہوگا لہذا معلوم ہوا کہ جودت معتبر ہے، لیکن جب جنس کے ساتھ مقابلہ ہو تو اس وقت جودت کا اعتبار نہیں ہوتا کیونکہ شریعت نے اس سے منع کردیا ہے۔

تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مرہون کی صورت میں بھی مقابلۂ جنس کے بغیر بھی جودت معتبر نہ ہو لہذا جب شریعت نے دیگر مسائل میں جودت کا اعتبار کیا ہے تو مرہون کی صورت میں جہاں تک ممکن ہوا اعتبار کر لیا جائیگا تا کہ راہن کو نقصان نہ پہنچے یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے رہا قول محمدؒ کا تو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

امام محمدؒ کے قول کی تفصیل مبسوط میں ملاحظہ فرمائیں

وفی بیان قول محمد نوع طول یعرف فی موضعه من المبسوط والزیادات مع جمیع شعبها

ترجمہ...... اور قول محمدؒ کے بیان میں کچھ طول ہے جس کو اس کے مقام پر یعنی مبسوط اور زیادات میں مع اس کی تمام شاخوں کے پہچانا جا سکتا ہے۔

تشریح...... مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ کا قول کچھ تفصیل طلب ہے اگر آپ کو حاجت ہو تو مبسوط اور زیادات میں اس کی تفصیلات موجود ہیں۔

علامہ عینیؒ نے بسط سے اس کو واضح کیا ہے نیز بدائع ص۱۶۲ ج ۶ پر ہے۔

غلام اس شرط پر بیچا کہ مشتری اس کے پاس کوئی معینہ چیز رکھے تو یہ جائز ہے

قال ومن باع عبدا علی ان یرهنه المشتری شیئا بعینه جاز استحسانا والقیاس ان لایجوز وعلی هٰذا القیاس والاستحسان اذا باع شیئا علی ان یعطیه کفیلا معینا حاضرا فی المجلس فقبل وجه القیاس انه صفقة وهو منهی عنه ولانه شرط لا یقتضیه العقد وفیه منفعة لاحدهما ومثله یفسد البیع

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور جس نے غلام فروخت کیا اس شرط پر کہ مشتری اس کے پاس کوئی معین چیز رکھے گا تو یہ استحساناً جائز ہے اور قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو اور اسی قیاس واستحسان پر ہے جبکہ کوئی چیز اس شرط پر بیچی کہ مشتری اس کو کوئی معین کفیل دے گا جو مجلس میں حاضر ہو پس کفیل کفالت کو قبول کرے دلیل قیاس یہ ہے کہ یہ صفقہ درصفقہ ہے اور یہ منھی عنہ ہے اور اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے کہ عقد جس کا تقاضہ نہیں کرتا اور اس کے اندر ان دونوں میں سے ایک کا نفع ہے اور اس کے مثل بیع کو فاسد کر دیتا ہے۔

تشریح...... زید نے عمرو سے مثلاً گھوڑا خریدا اور ثمن ادا نہیں کیا بلکہ ثمن ادھار رہا تو ایسی صورت میں اگر عمرو یہ شرط کرلے کہ آپ کو ثمن کے عوض کوئی معین چیز مثلاً اپنا یہ غلام رہن رکھنا ہوگا تو یہ جائز ہے یا نہیں۔

اسی طرح اگر عمرو نے زید سے یہ شرط کر لی کہ آپ کا یہ دوست خالد جو مجلس عقد میں موجود ہے آپ کو کفیل بالثمن دینا ہوگا تو کفالت کی یہ شرط جائز ہے یا نہیں تو فرمایا کہ یہ بالاتفاق جائز ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے لیکن اس میں قیاس اور استحسان کا تعارض ہے قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو اور استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ جائز ہو بہرحال ہم نے قیاس کو چھوڑ دیا اور استحسان کو ترجیح دی اور اس پر عمل کیا اور اکثر مقامات میں استحسان ہی کو قیاس پر ترجیح ہوا کرتی ہے۔ (وفصلناه فی درس الحسامی)

دلیلِ قیاس...... یہ ہے کہ یہ صفقة فی صفقه ہے اوائل جلد ثالث میں جس کی تفصیلی بحث گذر چکی ہے اور صفقہ درصفقہ منھی عنہ اور ممنوع و

باطل ہے۔

نیز یہ عقد مقتضاءِ عقد کے خلاف ہے اور جس میں عاقدین میں سے بائع کا نفع ہے اور ایسی شرط مفسدِ عقد بیع ہوا کرتی ہے جس کی تفصیل جلد ثالث میں گذر چکی ہے۔

تنبیہ...... جو چیز عقد سے بغیر شرط کے ثابت ہو جائے جیسے بائع پر مبیع کی تسلیم اور مشتری پر ثمن کی تسلیم پھر اس کی شرط کرنا مقتضاءِ عقد کے مطابق ہے اور رہن ایسا نہیں ہے لہذا اس کی شرط مقتضاءِ عقد کے خلاف ہوگی۔

استحسانی دلیل

وجه الاستحسان انه شرط ملائم للعقد لأن الكفالة والرهن للاستيثاق وانه يلائم الوجوب

ترجمہ...... استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد بیع کے مناسب ہے اس لئے کفالت اور رہن مضبوطی ثمن کے لئے ہے اور یہ وجوب ثمن کے مناسب ہے۔

تشریح...... یہ استحسان کی دلیل ہے کہ اگر چہ عقد بیع اس کو مقتضی نہیں لیکن یہ عقد بیع کے تقاضہ کے مخالف بھی نہیں بلکہ مناسب ہے کیونکہ رہن اور کفالت کا مقصد یہ ہے کہ ثمن کی مضبوطی حاصل ہو جائے اور ثمن واجب ہے ہی تو اس کو وجوب ثمن کے مناسب قرار دیا جائیگا تو یہ شرط ایسی ہے جیسے ثمن کے کھرے ہونے کی شرط لگانا۔

کفیل مجلس میں حاضر ہو اور رہن معین ہو تو اس کا حکم

فاذا كان الكفيل حاضرا في المجلس والرهن معينا اعتبرنا فيه المعنى وهو ملائم فصح العقد وان لم يكن الرهن ولا الكفيل معينا او كان الكفيل غائبا حتى افترقا لم يبق معنى الكفالة والرهن للجهالة فبقى الاعتبار لعينه فيفسد ولو كان غائبا فحضر في المجلس وقبل صح

ترجمہ...... پس جب کہ کفیل مجلس میں حاضر ہو اور رہن معین ہو تو ہم نے اس میں معنٰی کا اعتبار کیا ہے اور معنٰی عقد کے مناسب ہیں پس عقد صحیح ہوگا اور جبکہ رہن اور کفیل معین نہ ہوں یا کفیل غائب ہو یہاں تک کہ وہ دونوں جدا ہو گئے تو کفالت اور رہن کے معنٰی جہالت کی وجہ سے باقی نہیں رہے تو عین شرط کا اعتبار باقی رہا پس عقد فاسد ہو جائے اور اگر کفیل غائب ہو پس وہ مجلس میں حاضر ہو گیا اور کفالت کو قبول کر لیا تو عقد صحیح ہوگا۔

تشریح...... صورت مذکورہ میں رہن اور کفالت کو استحساناً جب جائز کہا گیا ہے جبکہ مرہون اور کفیل متعین ہوں ورنہ جہالت کی وجہ سے عقد فاسد ہو جائے گا اور اگر کفیل متعین ہے لیکن مجلس عقد میں حاضر نہیں تو اب بھی عقد فاسد ہوگا کیونکہ ہوسکتا ہے کہ کفیل کفیل بننے کو قبول نہ کرے اس تفصیل کے بعد سمجھئے۔

سوال...... معین ہونے کی صورت میں آپ نے اس کو جائز کہا اور غیر معین ہونے کی صورت میں عقد کو فاسد کہا آخر کیوں؟

جواب...... کفالت اور رہن کی جو شرط عقد میں لگی ہے اس میں لفظ اور معنٰی دونوں کا لحاظ ہے لفظ کے اعتبار سے یہ صفقہ در صفقہ ہے اور معنوی اعتبار سے یہ ایسی شرط ہے جو عقد کے مناسب ہے تو ہم نے متعین ہونے کی صورت میں معنی کا اعتبار کیا ہے اور عقد کو جائز

قرار دیا ہے اور غیر متعین ہونے کی صورت میں ہم نے لفظ کا اعتبار کیا ہے اور عقد کو فاسد قرار دیا ہے جیسے من کے اندر جمع اور واحد لفظی اور معنوی اعتبار سے ملحوظ ہیں اسی وجہ سے اس کی جانب واحد اور جمع کی ضمیر راجع ہو جاتی ہے، اور اگر کفیل پہلے سے مجلس میں نہیں تھا لیکن جدا ہونے سے پہلے حاضر ہو گیا اور کفالت کو قبول کر لیا تو جائز ہے۔

تنبیہ...... دلیل میں حضرت مصنفؒ کا صرف للجہالہ کہنا مخدوش ہے کیونکہ کفیل غائب میں یہ علت فٹ نہیں ہوگی لہذا اس کے بعد یہ اضافہ اور مناسب تھا۔ والجواز ان لا یقبل الکفالة عند حضوره.

مشتری مرہون کو سپرد کرنے سے رک جائے تو کیا حکم ہے

ولو امتنع المشترى عن تسليم الرهن لم يجبر عليه وقال زفر يجبر لان الرهن اذا شرط فى البيع صار حقا من حقوقه كالوكالة المشروطة فى الرهن فيلزمه بلزومه ونحن نقول الرهن عقد تبرع من جانب الراهن على مابيناه ولا جبر على التبرعات

ترجمہ...... اور اگر مشتری مرہون کو سپرد کرنے سے رک جائے تو اس پر جبر نہیں کیا جائیگا اور زفرؒ نے فرمایا کہ جبر کیا جائیگا اس لئے کہ رہن جب بیع میں مشروط ہوا تو رہن حقوق بیع میں سے ایک حق ہو گیا جیسے وہ وکالت جو رہن میں مشروط ہے تو مشتری پر بیع کے لازم ہونے کی وجہ سے رہن لازم ہو جائے گا اور ہم کہتے ہیں کہ رہن ایک عقد تبرع ہے راہن کی جانب سے اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم بیان کر چکے ہیں اور تبرعات پر جبر نہیں ہوتا۔

تشریح...... عقد مذکور مع شرط رہن طے ہو گیا تھا لیکن اب مشتری رہن دینے سے منع کرتا ہے تو کیا اس پر جبر جائز ہے تو اس میں ہمارا اور امام زفرؒ کا اختلاف ہے ہم نے کہا کہ ماقبل میں تفصیل گذر چکی ہے کہ عقد رہن تبرع ہے اور اصول مسلم ہے کہ تبرعات پر جبر نہیں ہوا کرتا اس لئے مشتری پر جبر نہیں ہوگا۔

امام زفرؒ فرماتے ہیں اگر راہن نے عادل یا مرتہن کو وکیل بنا دیا کہ دین کی ادائیگی کا وقت آنے پر مرہون کو فروخت کر دے تو یہ وکالت لازم ہے اب راہن وکیل کو وکالت سے معزول نہیں کر سکتا اسی طرح یہاں بھی جب رہن عقد میں طے ہو گیا تو لازم ہوگا تو جب بیع لازم ہے تو رہن بھی لازم ہے اور حق واجبی کی ادائیگی کے لئے جبر جائز ہے لہذا اس پر جبر جائز ہوگا۔

بائع پر جبر ہے یا نہیں

ولكن البائع بالخيار ان شاء رضى بترك الرهن وان شاء فسخ البيع لانه وصف مرغوب فيه ومارضى الابه فيتخير بفواته الا ان يدفع المشترى الثمن حالا لحصول المقصود او يدفع قيمة الرهن رهنا لان يد الاستيفاء تثبت على المعنى وهو القيمة

ترجمہ...... لیکن بائع اختیار کے ساتھ ہے اگر چاہے رہن چھوڑنے پر راضی ہو جائے اور چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اس لئے کہ رہن ایسا وصف ہے جو مرغوب فیہ ہے اور بائع راضی نہیں ہوا مگر رہن کے ساتھ تو بائع اس کے فوات کی وجہ سے مختار ہوگا مگر یہ کہ مشتری ثمن نقد دیدے مقصود کے حاصل ہونے کی وجہ سے یا مشتری مرہون کی قیمت رہن دیدے اس لئے کہ وصولیابی کا قبضہ معنی پر ثابت ہوتا ہے او

معنی وہ قیمت ہے۔

تشریح ...... صورت مذکورہ میں ہمارے نزدیک مشتری پر تو جبر جائز نہیں، لیکن بائع کا کیا ہوگا اسے بھی کچھ اختیار ہے کہ نہیں تو فرمایا کہ اس کو بھی اختیار ہے اگر چاہے بغیر رہن مبیع مشتری کے حوالہ کر دے اور اپنا ثمن وقت پر اس سے وصول کرے اور اگر چاہے تو بیع کو فسخ کر دے کیونکہ ادھار بیع کرنے پر وہ رہن کی وجہ سے راضی ہوا تھا تو وصف مرغوب فیہ کے فوت ہو جانے کی وجہ سے اس کو اختیار ہوگا۔

لیکن اگر مشتری بجائے رہن کے ثمن کو ادا کر دے تو اب بائع کو اختیار نہیں ہے کیونکہ اصل حاصل ہے یا مشتری نے مرہون کے بجائے اس کی قیمت رہن رکھدی تو اب بھی بائع کو اختیار نہیں رہا کیونکہ مقصود حاصل ہے کیسے؟

اس لئے کہ عین مرہون تو امانت ہے اور ید استیفاء مرتہن کو مالیت پر حاصل ہوا کرتا ہے اور مالیت وہ قیمت ہے جو اس کو دی جارہی ہے اسی مالیت کے مفہوم کو مصنفؒ نے معنی سے تعبیر کیا ہے۔

دراہم کے بدلے کپڑا خریدا بائع سے کہا کہ اس کپڑے کو روکے رکھ یہاں تک کہ میں کپڑے کے ثمن ادا کر دوں تو یہ کپڑا رہن ہے

قال ومن اشترى ثوبا بدراهم فقال للبائع امسک هٰذا الثوب حتى اعطيک الثمن فالثوب رهن لانه اتى بما ينبئى عن معنى الرهن وهو الحبس الىٰ وقت الإعطاء والعبرة فى العقود للمعانى حتى كانت الكفالة بشرط برائة الاصيل حوالة والحوالة فى ضد ذالک كفالة

ترجمہ ...... محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا اور جس نے دراہم کے بدلہ کپڑا خریدا پس اس نے بائع سے کہا کہ اس کپڑے کو رکھ لے یہاں تک کہ میں تجھ کو ثمن دیدوں پس کپڑا رہن ہے اس لئے کہ وہ ایسے الفاظ لایا ہے جو رہن کے معنی کی خبر دیتے ہیں اور وہ اعطاء ثمن کے وقت تک روکنا ہے اور عقود میں معانی کا اعتبار ہے یہاں تک کہ کفالت اصیل کی برائت کی شرط کے ساتھ حوالہ ہے اور اسکی ضد میں حوالہ کفالت ہے۔

تشریح ...... زید نے خالد سے ایک کپڑا خریدا پھر اس کپڑے کے بارے میں یا کوئی اور دوسرا کپڑا ہو اس کے بارے میں زید خالد سے کہتا ہے کہ جب تک میں تیرا ثمن نہ دوں اس کپڑے کو رکھ لے تو یہ کپڑا خالد کے پاس رہن ہے یا امانت: تو امام زفرؒ نے اس کو ودیعت کہا ہے اور ہم نے اس کو رہن کہا ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر چہ زید نے رہن کے الفاظ تو نہیں بولے مگر رہن کے معنی اس نے بولے ہیں کیونکہ اس نے کہا ہے کہ ثمن دینے تک اس کو رکھ لے اور یہی رہن کی حقیقت ہے اور عقود میں رہن کا اعتبار نہیں بلکہ معانی کا اعتبار ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ کفالت میں اصیل بری الذمہ نہیں ہوتا بلکہ اصیل اور کفیل دونوں سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے اور حوالہ میں اصیل بری الذمہ نہیں ہے تو یہ حوالہ نہیں بلکہ کفالت ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ عقود میں معانی کا اعتبار ہے الفاظ کا نہیں۔

امام زفرؒ کا نقطہ نظر

وقال زفر لا يكون رهنا ومثله عن ابى يوسف لان قوله امسک يحتمل الرهن ويحتمل الإيداع والثانى أقلهما فيقضى بثبوته بخلاف ما اذا قال امسكه بدينک اوبمالک لانه لما قابله بالدين فقد عين جهة الرهن

قلنا لمامده الى الاعطاء علم ان مراده الرهن

ترجمہ...... اور زفرؒ نے فرمایا رہن نہیں ہوگا اور اس کے مثل ابو یوسفؒ سے منقول ہے اس لئے کہ مشتری کا امسک کہنا رہن کا احتمال رکھتا ہے اور ایداع کا احتمال رکھتا ہے اور ثانی (ایداع) ان دونوں میں ہلاک ہے تو اسی کے ثبوت کا فیصلہ کیا جائیگا بخلاف اس صورت کے جبکہ اس نے کہا ہو کہ اس کو اپنے قرض یا اپنے مال کے بدلہ میں رکھ لے اس لئے کہ جب اس نے کپڑے کو دین کے مقابل ٹھہرایا تو رہن کی جہت کو متعین کر دیا ہم کہیں گے کہ جب اس نے امساک ثوب کو اعطاءِ ثمن تک دراز کیا تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس کی مراد رہن ہے۔

تشریح...... امام زفرؒ کا یہ قول ہے کہ اس کو رہن نہیں کہا جائے گا اور امام ابو یوسفؒ سے یہی منقول ہے انہوں نے کہا کہ امسک میں رہن اور ودیعت دونوں کا احتمال ہے اور ان دونوں میں ودیعت ہلکی ہے کیونکہ اس کا ضمان واجب نہیں ہوتا اور اصول یہ ہے کہ ایسے موقع پر جب اقوی یا اکثر کے اثبات کی دلیل نہ ملے تو اس کو اقل اور اخف پر محمول کر لیا جاتا ہے لہذا اس قول کو ودیعت رکھنے پر محمول کیا جائیگا ہم نے ان کے استدلال کا یہ جواب دیا کہ جب مشتری نے امساک ثوب کی مدت اعطاءِ ثمن بیان کر دی تو رہن کے معنی خود بخود ظاہر ہوگئے اور یہ بات ثابت ہوگئی کہ مشتری کا قصد رہن ہے ودیعت نہیں اگر مشتری نے یہ الفاظ استعمال کیے ہوں کہ امسکہ بدینک او بمالک تو اس کو امام زفرؒ بھی رہن شمار کرتے ہیں۔ کیونکہ کپڑے اور دین کا تقابل رہن کی دلیل قوی ہے۔

فصل

ترجمہ...... یہ فصل ہے

تشریح...... اب تک رہن کے وہ مسائل بیان کئے گئے ہیں جن میں مرہون اور راہن اور مرتہن میں تعدد نہیں ہے اب وہ مسائل بیان کرنا چاہتے ہیں جہاں مرہون متعدد ہوں یا راہن متعدد ہوں یا مرتہن متعدد ہوں۔

دو غلاموں کو رہن رکھنے کا حکم

ومن رهن عبدين بالف فقضى حصة احدهما لم يكن له ان يقبضه حتى يؤدى باقى الدين وحصة كل واحد منهما ما يخصه اذا قسم الدين على قيمتهما وهذا لأن الرهن محبوس بكل الدين فيكون محبوسا بكل جزء من أجزائه مبالغة فى حمله على قضاء الدين وصار كالمبيع فى يد البائع

ترجمہ...... اور جس نے ہزار کے بدلے میں دو غلام رہن رکھے پس ان میں سے ایک کا حصہ ادا کر دیا تو اس کے لئے یہ حق نہ ہوگا کہ اس پر قبضہ کرے یہاں تک کہ باقی قرض ادا کر دے اور ان میں سے ہر ایک کا حصہ وہ ہے جو خصوصاً اس کے حصہ میں آ جائے جبکہ قرض ان دونوں کی قیمت پر تقسیم کر دیا جائے اور یہ اس لئے کہ رہن پورے دین کے عوض محبوس ہے تو دین کے ہر ہر جزء کے عوض محبوس ہوگا راہن کو قضاءِ دین پر ابھارنے میں مبالغہ کی غرض سے اور یہ ایسا ہوگیا جیسے بائع کے قبضہ میں مبیع۔

تشریح...... زید پر خالد کے ہزار روپے ہیں زید نے ہزار روپے کے بدلے اپنے دو غلام خالد کے پاس رہن رکھے ان میں سے ایک کی قیمت سات سو روپے اور دوسرے کی تین سو روپے ہے زید نے سات سو روپیہ ادا کر دیئے اور تین سو باقی رہے تو کیا زید کو یہ حق ہے کہ اس

غلام کو خالدؓ سے لے لے جس کی قیمت سات سو روپے ہے۔

تو فرمایا کہ زید کو یہ حق حاصل نہیں جب خالد کا پورا قرض ادا کردے تب اپنے دونوں غلام لیگا کیونکہ رہن پورے قرض کے بدلہ میں محبوس ہے تو یوں سمجھیں گے کہ قرض کے ہر ہر جزء کے بدلہ میں محبوس ہے لہذا جب تک ایک پائی بھی باقی رہے گی زید کو یہ حق ہوگا کہ مرہون کو راہن سے لے لے۔ اور اس میں رازیہ بھی ہے تا کہ زید قرض ادا کرنے کی فکر کرے گویا کہ یہ زید کو اداءِ دین پر ابھارنے کی تدبیر ہے اور اس کی مثال بعینہٖ ایسی ہے کہ زید نے خالد سے دو غلام ہزار روپے میں خریدے اور سات سو روپے ثمن کا خالد کو دیدیئے تو بھی زید کو یہ حق نہ ہوگا کہ یہ غلام خالد سے لے لے بلکہ اس کا پورا ثمن ادا کردیگا تب اسکو مبیع حوالہ کیا جائیگا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا تھا کہ ان کا حصہ کیا چیز ہے؟

تو اس کا جواب دیا **و حصة کل واحد منهما الخ** جب ان دونوں کی قیمت لگا کر قرض کو ان پر بانٹا گیا تو جس کے حصہ میں جتنا قرض آیا وہی اس کا حصہ ہے جیسے مثال مذکور میں ایک کا حصہ سات سو اور دوسرے کا تین سو ہے۔

راہن دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کی تعین بھی کردے کہ یہ اتنے مال کے بدلے رہن ہے تو کیا حکم ہوگا

فان سمی لکل واحد من أعیان الرهن شیئا من المال الذی رهنه به فکذا الجواب فی روایة الاصل وفی الزیادات له ان یقبضه اذا ادی ماسمی له وجه الاول ان العقد متحدلا یتفرق بتفرق التسمیة کما فی البیع وجه الثانی انه لاحاجة الی الاتحادلان احد العقدین لا یصیر مشروطا فی الاخر الایری انه لو قبل الرهن فی أحدهما جاز . . .

ترجمہ..... پس اگر تصریح کردی ہو ہر ایک کے لئے رہن کی چیزوں میں سے اس مال میں سے کچھ حصہ کی جس کے بدلہ یہ رہن ہیں تو مبسوط کی روایت میں یہی جواب ہے اور زیادات کی روایت میں راہن کو حق ہے کہ اس پر قبضہ کرے جبکہ وہ مقدار ادا کردی ہو جو اس کے لئے مقرر کی گئی تھی اول کی وجہ یہ ہے کہ عقد متحد ہے جو تسمیہ کے تفرق سے متفرق نہ ہوگا جیسے بیع میں ثانی کی دلیل یہ ہے اتحاد کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ عقدین میں سے ایک دوسرے میں مشروط نہیں ہوا کرتا کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر مرتہن نے ان میں سے ایک میں رہن قبول کرلیا تو جائز ہے۔

تشریح..... ایک صورت تو وہ تھی جو ماقبل میں گذری لیکن اگر راہن نے یہ **تعیین** کردی کہ یہ غلام سات سو کے عوض میں ہے اور یہ تین سو کے تو کیا جب اس نے سات سو ادا کردیئے تو سات سو والا غلام لینے کا حق ہوگا یا نہیں۔

اسی طرح مثلاً قرض ہزار ہے اور اس نے غلام رہن رکھے اور یہ واضح کردیا کہ یہ دونوں پانچ سو کے بدلہ میں ہیں۔ اور بقیہ پانچ سو بغیر رہن کے ہیں، پھر اس نے پانچ سو روپے دیدیئے اور کہا کہ دونوں غلام دیدو کیونکہ یہ پانچ سو وہ ہیں جن کے بدلہ میں غلام مرہون ہیں تو کیا یہ جائز ہے؟

تو فرمایا کہ اس میں مبسوط اور زیادات کی روایات مختلف ہیں۔ مبسوط میں ہے کہ جائز نہیں اور زیادات میں ہے کہ جائز ہے۔

روایت مبسوط کی دلیل یہ ہے کہ یہ عقد متحد ہے ایک ہے تصریح مذکور سے اس کا تو حد ختم ہو کر اس میں تعدد اور تفرق پیدا نہ ہوگا لہذا جب یہ ایک ہوا تو وہی حکم سابق ان کا بھی ہوگا، اور اس کی مثال بعینہٖ یہ ہے کہ اگر زید نے دو غلام ہزار کے بدلہ فروخت کئے اور یہ واضح کر دیا کہ اس کی قیمت چھ سو روپے اور دوسرے کی چار سو روپے تو اگر مشتری ایک کی قیمت دیکر اس پر قبضہ کرنا چاہے تو اس کو یہ حق نہ ہوگا تا کہ تفرق صفقہ لازم نہ آ جائے۔

روایت زیادات کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت میں یہ الگ الگ عقد ہوئے اور اصول یہ ہے کہ ایک عقد دوسرے عقد کے لئے شرط نہیں ہوا کرتا۔ دیکھو اسی صورت میں جبکہ یہ واضح کر دیا گیا ہو کہ یہ چھ سو کے بدلہ میں اور یہ چار سو کے بدلہ میں ہے اگر مرتہن صرف ایک عقد کو قبول کرے اور دوسرے میں نہ کرے تو جائز ہے۔

خلاصۂ کلام...... رہن میں تفرق ہے جو جائز ہے اور مضر نہیں ہے تو ان کو متحد کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، البتہ یہ ضرر صرف بیع کی صورت میں لازم آتا ہے کیونکہ اس میں تفرق مضر ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع میں جید اور ردی ملا کر بیچنے کی عادت ہے تو بائع کا ضرر لازم آئیگا۔

ایک شی کو دو آدمیوں کے قرضوں کے بدلے رہن رکھا تو کیا حکم ہے

قال فان رهن عينا واحدة عند رجلين بدين لكل واحدمنهما عليه جاز وجميعها رهن عند كل واحدمنهما لان الرهن اضيف الى جميع العين فى صفقة واحدة ولا شيوع فيه وموجبه صيرورته محتبسا بالدين وهذامما لا يقبل الوصف بالتجزى فصار محبوسا بكل واحدمنهما وهذا بخلاف الهبة من رجلين حيث لاتجوز عند ابى حنيفة

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا پس اگر کسی ایک چیز کو دو شخصوں کے پاس رہن رکھا اس قرض کے بدلہ میں جو ان دونوں کا اس پر ہے تو جائز ہے اور پوری چیز ان دونوں میں سے ہر ایک کے پاس رہن ہوگی اس لئے کہ ایک ہی معاملہ میں پوری چیز کی طرف رہن کی اضافت کی گئی ہے اس میں شیوع نہیں ہے اور رہن کا حکم مرہون کا قرض کے بدلہ میں محبوس ہوتا ہے اور یہ ان چیزوں میں سے ہے جو تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا تو مرہون ان دونوں میں سے ہر ایک کے بدلہ محبوس ہوگا اور یہ دو شخصوں کو ہبہ کرنے کے خلاف ہے جو ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

تشریح...... زید پر خالد اور بکر کے سو روپے قرض ہیں زید نے اپنی گھڑی سو روپے کے عوض ان دونوں کے پاس رہن رکھدی تو یہ رہن جائز ہے اور یوں سمجھا جائیگا کہ پوری گھڑی ہر ایک کے پاس مرہون و محبوس ہے۔

سوال...... یہ تو جائز نہ ہونا چاہیے کیونکہ مستحقین میں تعدد ہے جس کی وجہ سے رہن میں شیوع پیدا ہو گیا جو جواز رہن سے مانع ہے؟

جواب...... محل واحد میں مستحقین کا تعدد شیوع کو ثابت نہیں کرتا جیسے ایک جماعت کیلئے زید پر قصاص واجب ہو تو یہ مستحقین کا تعدد محل کے شیوع کو لازم نہیں کریگا۔

سوال...... جناب شیوع تو ہے اس لئے کہ رہن کی دو شخصوں کی جانب اضافت ان دونوں کے درمیان نصفا نصف انقسام کو ثابت کریگی

جیسے ہلاکت کی صورت میں انقسام مذکور مسلم ہے؟

جواب...... جواز کو تلاش کرنے کے لئے انقسام نہ ہوگا بلکہ مرہون کو ان دونوں کے حق میں محبوس قرار دیا جائیگا یعنی گویا بغیر انقسام کے مرہون ہر ایک کے پاس پورا ہے کیونکہ گھڑی میں یہ صورت تو ہو نہیں سکتی کہ دونوں کے پاس محبوس ہو لہٰذا یوں شمار کر لیا جائے گا کہ ان میں دونوں میں سے ہر ایک کے حق کے بدلہ میں محبوس ہے۔ اور ہبہ کا مقصد چونکہ تملیک ہے لہٰذا اگر ایک چیز دو شخصوں کو پوری ہبہ کی تو دونوں کو اس کا مالک بنانا محال ہے اس وجہ سے امام ابوحنیفہؒ نے اس کو جائز قرار نہیں دیا۔

اگر رہن میں دونوں مرتہن باری مقرر کر لیں تو کیا حکم ہے

فان تهايئا فكل واحد منهما في نوبته كالعدل في حق الأخر

ترجمہ...... پس اگر ان دونوں نے (دونوں قرض خواہوں نے) مہایات کر لی تو ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی باری میں دوسرے کے حق میں عادل کے مثل ہے۔

تشریح...... اگر ان دونوں نے یہ طے کر لیا ہو مرہون گھڑی آٹھ دن اس کے پاس اور آٹھ دن دوسرے کے پاس رہے گی تو دوسرے کا قبضہ ختم ہو گیا؟

فرمایا کہ جس طرح مرہون عادل کے پاس رہتا ہے اس کے باوجود اس کو مرتہن کے پاس شمار کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہر ایک کو دوسرے کے حق میں عادل کے مثل سمجھیں گے اور کسی کا بھی قبضہ ختم نہ ہوگا۔

مرہون ہلاک ہو جائے تو وہ اپنے دین کے مطابق ضامن قرار دیئے جائیں گے

قال والمضمون على كل واحد منهما حصته من الدين لان عند الهلاك يصير كل واحد منهما مستوفيا حصته اذالاستيفاء مما يتجزى

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے اوپر قرض میں سے اس کا حصہ مضمون ہوگا اس لئے کہ ہلاکت کے وقت ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے حصہ کو وصول کرنے والا ہو جائیگا اس لئے کہ وصولیابی ان چیزوں میں سے ہے جس کی تقسیم ہو جاتی ہے۔

تشریح...... یعنی ہلاکت کے بغیر تو انقسام نہیں مانا گیا بلکہ یوں سمجھا گیا گویا ہر ایک کے قبضہ میں پورا مرہون ہے لیکن اگر مرہون ہلاک ہو جائے تو اب وہ اپنے دین کے مطابق ضامن قرار دیئے جائیں گے کیونکہ وصولیابی میں تجزی ہو سکتی ہے۔

مثلاً دونوں کے زید پر پچاس روپے تھے ایک کے پچیس اور دوسرے کے پچیس اور مرہون ہلاک ہو گیا تو دونوں کا قرض ساقط ہو گیا۔

دوسری مثال...... زید کے ذمہ پندرہ روپے ہیں ۱۰ خالد کے اور ۵ بکر کے زید نے ان دونوں کے پاس ۳۰ روپے رہن رکھے جن میں سے ۲۰ ہلاک ہو گئے اور ۱۰ باقی رہ گئے تو اب کیا حکم ہے؟

حکم یہ ہے کہ موجودہ دس کو خالد اور بکر تین حصوں میں تقسیم کر لیں پھر اس کا ۲/۳ خالد کا اور ۱/۳ بکر کا ہوگا اور زید ان دونوں کے قرض کی کمی کو اپنے پاس سے اس طرح پوری کریگا کہ وہ خالد کو اپنے پاس سے دس کا ثلث دیگا یعنی ۳ ⅓ اور بکر کو پانچ کا تہائی دیگا یعنی ۱ ⅔

كذافي الشامي۔

راہن نے ایک کا دین ادا کر دیا تو پوری گھڑی دوسرے کے پاس رہن رہے گی

قال فان اعطى احدهما دينه كان كله رهنا في يد الأخر لان جميع العين رهن في يد كل واحد منهما من غير تفرق وعلى هذا حبس المبيع اذا ادى احد المشتريين حصته من الثمن.

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا پس اگر راہن نے ان دونوں میں سے ایک کا قرض دیدیا تو پورا مرہون دوسرے کے قبضہ میں رہن رہے گا اس لئے کہ پوری چیز بغیر کسی تفرق کے ان دونوں میں سے ہر ایک کے قبضہ میں رہن ہے اور اسی طرح مبیع کو روکنا ہے جبکہ دو مشتریوں میں سے ہر ایک کے قبضہ میں رہن ہے اور اسی طرح مبیع کو روکنا ہے جبکہ دو مشتریوں میں سے ایک نے ثمن میں سے اپنا حصہ ادا کر دیا ہو۔

تشریح...... اگر راہن نے ان میں سے ایک کا قرض ادا کر دیا تو اب پوری گھڑی دوسرے کے پاس رہن رہے گی کیونکہ اس کے پاس تو وہ پہلے ہی سے پوری رہن مانی گئی تھی تو اب بھی ایسے ہی باقی رہے گی جب تک کہ اس کا قرض ادا نہ کر دیا جائے، جیسے اگر دو شخصوں نے ایک چیز خریدی اور ان میں سے ایک نے اپنے حصہ کا ثمن ادا تو جب تک دوسرا ابھی اپنے حصہ کا ثمن ادا نہیں کریگا جب تک بائع کو حق ہوگا کہ مبیع ان کے حوالہ نہ کرے۔

دو قرض خواہوں کا ایک آدمی کے پاس رہن رکھنے کا حکم

قال وان رهن رجلان بدين عليهما رجلا رهناواحداً فهو جائز والرهن رهن بكل الدين وللمرتهن ان يمسكه حتى يستوفي جميع الدين لان قبض الرهن يحصل في الكل من غير شيوع

ترجمہ...... امام کرخیؒ نے اپنی مختصر میں فرمایا ہے اور اگر دو شخصوں نے اس قرض کے بدلہ میں جو ان پر ہے ایک شخص کے پاس رہن رکھا تو یہ جائز ہے اور رہن پورے قرض کے بدلہ رہن ہوگا اور مرتہن کو حق ہوگا کہ مرہون کو روکے رکھے
یہاں تک کہ پورا قرض وصول کرلے اس لئے کہ رہن کا قبضہ بغیر شیوع کے کل میں
داخل ہوا ہے۔

تشریح...... زید اور بکر کے اوپر خالد کا قرض ہے تو ان دونوں نے خالد کے پاس ایک چیز رہن رکھی تو رہن جائز ہے اور اس مرہون کو دونوں کے قرض کا بدل شمار کیا جائے گا اور خالد جب تک پورا قرض وصول نہ کرلے اس کو حق ہوگا کہ مرہون کو روکے رکھے۔

سوال...... اس میں تو بظاہر شیوع معلوم ہو رہا ہے کہ نصف مرہون زید کی ملکیت ہے اور نصف مثلاً بکر کی اور شیوع جواز رہن کے منافی ہے؟

جواب...... مصنفؒ نے لان قبض الرهن سے اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جیسے اگر ایک راہن ہوا اور ایک ہی مرتہن ہو اور اس وقت شیوع نہیں تھا اس طرح اگر دو راہن اور ایک مرتہن ہو تب بھی شیوع نہ ہوگا کیونکہ قبضہ میں کوئی شیوع نہیں ہے لہذا یہ عقد

رہن جائز ہوگا۔

دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے بیّنہ قائم کئے کہ جو اس کے قبضے میں غلام ہے وہ میں نے رہن رکھا تھا اور اس پر قبضہ کیا تھا تو یہ باطل ہے

فان اقام الرجلان کل واحد منهما البينة على رجل انه رهنه عبده الذی فی يده وقبضه فهو باطل لان کل واحدمنهما اثبت ببينته انه رهنه کل العبد ولا وجه الی القضاء لکل واحدمنهما بالکل لان العبد الواحد يستحيل ان يکون کله رهنا لهذا وکله رهنا لذالک فی حالة واحدة ولا إلى القضاء بکله لواحد بعينه لعدم الاولوية ولا الی القضاء لکل واحدمنهمابالنصف لانه يؤدی الی الشيوع فتعذر العمل بهما وتعين التهاتر

ترجمہ..... پس اگر دو آدمیوں نے ان میں سے ہر ایک نے کسی شخص پر بینہ قائم کیا کہ اس نے اپنے اس غلام کو جو اس کے قبضہ میں ہے اس کے پاس رہن رکھا تھا اور اس نے اس پر قبضہ کیا تھا تو یہ باطل ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک نے اپنے بینہ سے یہ ثابت کیا ہے کہ اس نے پورے غلام کو اس کے پاس رہن رکھا تھا اور ان میں سے ہر ایک کیلئے پورے غلام کے فیصلہ کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ محال ہے کہ ایک پورا غلام اس کے پاس بھی رہن ہو اور اس کے پاس بھی ایک ہی حالت میں اور اولویت نہ ہونے کی وجہ سے پورے غلام کا ایک کیلئے فیصلہ کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے اور ان میں سے ہر ایک کیلئے نصف کے فیصلہ کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ یہ شیوع کی جانب مؤدی ہوگا تو دونوں بینہ پر عمل متعذر رہے تو تساقط و ترک متعین ہو گیا۔

تشریح..... زید اور بکر دونوں دعوٰی کرتے ہیں کہ خالد کے قبضہ میں جو غلام ہے اس نے ہمارے پاس اس کو رہن رکھا تھا جس پر ہم نے قبضہ بھی کر لیا تھا یعنی زید کا دعویٰ اپنے لئے اور بکر کا اپنے لئے ہے اور دونوں نے گواہوں سے اپنا دعویٰ ثابت کر دیا تو اب کیا حکم ہے؟ اس میں مختلف صورتیں ہیں۔

۱- زید اور بکر میں سے اگر وہ غلام کسی ایک کے قبضہ میں ہو تو جس کے قبضہ میں ہوگا اس کے لئے فیصلہ کر دیا جائیگا اس کو حق تقدم حاصل ہے۔

۲- ان دونوں کے قبضہ میں ہے تو کسی دلیل سے اگر تقدم و تأخر معلوم نہ ہو سکے تو قاضی کچھ فیصلہ نہ کر سکے گا۔

۳- غلام راہن یعنی خالد کے قبضہ میں ہے تو قاضی کچھ فیصلہ نہ کر سکے گا اور ان کا اقامت بینہ باطل ہوگا اور مصنفؒ نے یہی آخری صورت کتاب میں ذکر فرمائی ہے۔

کیونکہ فیصلہ کرنے کی تین ہی صورتیں ہو سکتی تھیں اور تینوں باطل ہیں۔

۱- پورے پورے غلام کا ہر ایک کیلئے فیصلہ کیا جائے یہ باطل و محال ہے کیونکہ ایک ہی غلام ایک ہی وقت میں دونوں کے قبضہ میں الگ الگ ہو محال ہے۔

۲- پورے غلام کا فیصلہ ان دونوں میں سے ایک کیلئے کیا جائے یہ بھی باطل ہے کیونکہ ترجیح بلا مرجح ہے۔

۳- غلام کو اُن دونوں کے درمیان آدھا آدھا قرار دیا جائے اور یہ بھی باطل ہے کیونکہ شیوع لازم آتا ہے۔
خلاصۂ کلام...... جب دونوں بینہ پر عمل کرنا متعذر رہو گیا تو تساقط وترک متعین ہو گیا۔

وہ غلام ان دونوں کیلئے رہن ہے یا نہیں

ولا يقال انه يكون رهنا لهما كانهما ارتهناه معا اذجهل التاريخ بينهما وجعل في كتاب الشهادات هذا وجه الاستحسان لا نانقول هٰذ اعمل على خلاف ما اقتضته الحجة لان كلا منهما اثبت ببينته حبسا يكون وسيلة الى مثله في الاستيفاء وبهٰذا القضاء يثبت حبس يكون وسيلة الى شطره في الاستيفاء وليس هٰذا عملاً على وفق الحجة

ترجمہ...... اور یہ نہ کہا جائے کہ غلام ان دونوں کے لئے رہن ہو جائیگا گویا کہ ان دونوں نے اس کو ایک ساتھ رہن لیا ہے جبکہ دونوں بینہ کے درمیان تاریخ مجہول ہے اور محمدؒ نے مبسوط کی کتاب الشہادت میں اسی کو استحسان کی دلیل قرار دیا ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ یہ (اس کا دونوں کے لئے رہن ہونا) حجت (بینہ) کے تقاضہ کے خلاف عمل کرنا ہے اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے بینہ سے وہ حبس ثابت کیا ہے جو استیفاء میں اس کے مثل کا وسیلہ ہو اور اس فیصلہ سے ایسا حبس ثابت ہوا ہے جو وصولیابی میں اس کے نصف کا وسیلہ ہے اور یہ حجت کے موافق عمل کرنا نہیں ہے۔

تشریح...... سوال...... یہ تو ممکن ہے کہ غلام کو ان دونوں کے درمیان آدھا آدھا کر دیا جائے کیونکہ تاریخ میں جہالت ہے لہذا یوں سمجھا جائیگا کہ دونوں نے ایک ساتھ اس کو رہن لیا تھا جیسے اگر کچھ لوگ ایک ساتھ دریا میں ڈوب جائیں یا آگ میں جل جائیں یا مکان کے گرنے سے مر جائیں اور موت کے تقدم وتاُخر کا علم نہ ہو تو یوں سمجھا جاتا ہے کہ سب ایک ساتھ مرے ہیں اسی طرح یہاں سمجھا جائیگا؟

جواب...... ایسا کرنے میں ہر ایک کے اقامت بینہ کے تقاضہ کے خلاف عمل ہوگا کیونکہ ہر ایک کی اقامت بینہ کا مقصد یہ ہے کہ وہی پورے غلام کا مستحق ہے اور یہاں صرف نصف کے اندر استحقاق ہوگا اور حجت کے مقتضاء کے خلاف عمل کرنے کا حق نہیں ہے۔

تنبیہ-۱...... فیصلہ نہ کرنا قیاس ہے اور استحسان یہ ہے کہ فیصلہ کر دیا جائے یعنی اس کو دونوں کے درمیان آدھا آدھا قرار دیدیا جائے اور اسی دلیل مذکور کو امام محمدؒ نے مبسوط کی کتاب الشھادات میں استحسان کی دلیل ذکر کیا ہے۔

تنبیہ-۲...... مصنفؒ کی یہ عبارت حبسا یکون الخ کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کا مقصد پورے غلام کے رہن کو اپنے پاس ثابت کرنا ہے تو صورت مذکورہ میں دعوے کے خلاف فیصلہ کرنا لازم آئیگا یعنی مثلہ سے مراد تمامہ لیا جائے اب مطلب ہو گیا الیٰ استیفاء تمام حقہ۔

امام محمدؒ کا نقطہ نظر

وما ذكرناه وان كان قياسا لكن محمدا اخذ به لقوته

ترجمہ...... اور جو ہم نے ذکر کیا ہے اگر قیاس ہے لیکن محمدؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے اس کی قوت کی وجہ سے۔

تشریح...... مصنفؒ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ یہاں امام محمدؒ نے استحسان کو چھوڑ کر قیاس پر عمل کیا ہے کیونکہ قیاس استحسان سے قوی اور مضبوط

ہے۔ ورنہ عموماً استحسان کو قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے کل سات مقامات ہیں جہاں قیاس کو استحسان پر مقدم کیا جاتا ہے ورنہ ہر جگہ اس کے برعکس ہوتا ہے (وفصلنا نکتة وسرهٗ فی درس الحسامی)۔

غلام راہن کے قبضہ میں تو کیا حکم ہے

واذا وقع باطلا فلو هلك يهلك امانة لان الباطل لا حكم له

ترجمہ...... اور جبکہ رہن باطل واقع ہوا پس اگر وہ ہلاک ہو جائے تو امانت کے طور پر ہلاک ہوگا اس لئے کہ باطل کے لئے کوئی حکم نہیں ہے۔

تشریح...... ہم ماقبل میں بتا چکے ہیں کہ اس مسئلہ کی مختلف صورتیں ہیں لیکن کتاب میں مصنفؒ نے صرف اس صورت کا حکم بیان کیا ہے جس میں وہ غلام راہن کے قبضہ میں ہے اور اتفاق سے اس صورت کا بھی یہی حکم ہے جس میں وہ غلام دونوں مدعی کے پاس ہو اور تقدم وتاخر کا علم نہ ہو سکے تو اب صورت کا ایک حکم بیان کرتے ہیں کہ اگر اس صورت میں وہ غلام ان کے پاس ہلاک ہو جائے تو چونکہ اس کو رہن شمار نہیں کیا تھا لہٰذا اس پر رہن کے احکام بھی جاری نہ ہوں گے اور ان پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

راہن فوت ہو جائے اور غلام دونوں کے قبضہ میں ہو تو قاضی کس کے حق میں فیصلہ دیگا

قال ولو مات الراهن والعبد فی أيديهما فأقام كل واحد منهما البينة على ما وصفنا كان فی يد كل واحد منهما نصفه رهنا يبيعه بحقه استحسانا وهو قول ابی حنيفة ومحمد وفی القياس هٰذا باطل وهو قول ابی يوسف لان الحبس للا ستيفاء حكم اصلی لعقد الرهن فيكون القضاء به قضاء بعقد الرهن وانه باطل للشيوع كمافی حالة الحيوة

ترجمہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا اور اگر راہن مر جائے اور غلام ان دونوں (مدعی) کے ہاتھوں میں ہو پس ان دونوں میں سے ہر ایک نے مذکورہ طریقہ کے مطابق بینہ قائم کر دیا تو غلام کا نصف ان دونوں میں سے ہر ایک کے قبضہ میں ہوگا بطور رہن کے جس کو وہ اپنے حق میں بیچ سکتا ہے یہ حکم استحساناً ہے۔ اور یہی ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کا قول ہے اور قیاس میں یہ باطل ہے اور یہی ابو یوسفؒ کا قول ہے اس لئے کہ حبس کا وصولیابی کے لئے ہونا ہی عقد رہن کا حکم اصلی ہے تو استیفاء کے لئے حبس کا فیصلہ عقد رہن کا فیصلہ ہوگا اور عقد رہن کا فیصلہ شیوع کی وجہ سے باطل ہے جیسا کہ راہن کی زندگی کی حالت میں۔

تشریح...... پہلی صورت میں حکم مذکور جب تھا کہ راہن زندہ ہو۔ اور اگر راہن مر جائے اور غلام ان دونوں کے قبضہ میں ہو تو قاضی یہ فیصلہ کر دیگا کہ غلام ان دونوں کے لئے آدھا آدھا رہن ہوگا جس کو وہ اپنے حق میں فروخت کر سکتے ہیں مگر طرفینؒ کا قول ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کا قول اب بھی وہی ہے یعنی فیصلہ نہ ہوگا۔

خلاصۂ کلام...... پہلے مسئلہ میں بالاتفاق قیاس پر عمل کیا گیا ہے اور اس مسئلہ میں طرفینؒ نے استحسان پر اور امام ابو یوسفؒ نے قیاس پر عمل کیا ہے امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جیسے پہلی صورت میں اس شکل میں شیوع لازم آ رہا تھا وہ اب بھی لازم آ رہا ہے جو راہن کی حیات ومماتعت سے متفرق نہیں ہوگا کیونکہ رہن کا مقصد تو بہر صورت یہ ہے استیفاء حق کے لئے مرہون مرتہن کے پاس محبوس رہے۔

استحسانی دلیل

وجه الاستحسان ان العقد لا يراد كذاته وانما يراد لحكمه وحكمه في حالة الحيٰوة الحبس والشيوع يضره وبعد الممات الاستيفاء بالبيع في الدين والشيوع لا يضره وصار كما اذا ادعى الرجلان نكاح امراة اوادعت اختان النكاح على رجل واقاموا البينة تهاترت في حالة الحيٰوة ويقضى بالميراث بينهم بعد الممات لانه يقبل الانقسام والله اعلم.

ترجمہ...... استحسان کی دلیل یہ ہے کہ عقد رہن بذات خود مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کا حکم مقصود ہوتا ہے اور راہن کی حالت حیات میں رہن کا حکم حبس ہے اور شیوع اس کیلئے مضر ہے اور موت کے بعد (رہن کا حکم) بیع کے ذریعہ قرض کی وصولیابی ہے اور شیوع اس کے لئے مضر نہیں ہے اور ایسا ہو گیا جیسے دو شخصوں نے ایک عورت سے نکاح کا دعویٰ کیا یا دو بہنوں نے کسی شخص پر نکاح کا دعویٰ اور اقامت بینہ کر دیا تو حالت حیات بینات ساقط ہوں گے اور موت کے بعد ان کے درمیان میراث کا فیصلہ کر دیا جائے گا اسلئے کہ میراث انقسام کو قبول کرتی ہے واللہ اعلم۔

تشریح...... یہ طرفینؒ کی دلیل ہے کہ پیڑ گننے مقصود نہیں ہوتے بلکہ آم کھانا مقصود ہوتا ہے یعنی عقد رہن سے محض اس کے الفاظ کا ایجاب وقبول مقصود نہیں بلکہ اس کا حکم مقصود ہوتا ہے اور حالتِ حیات اور ممات کا حکم جدا گانہ ہے۔

کیونکہ راہن کی حیات میں رہن کا مقصد یہ ہے کہ مرتہن اس کو استیفاء کی غرض سے محبوس رکھے اور راہن کی موت کے بعد رہن کا حکم یہ ہے کہ اس کو بیچ کر قرض ادا کیا جائے تو اول صورت میں شیوع مضر ہے اس لئے ہم نے اس کو باطل کہا ہے اور دوسری صورت میں شیوع مضر نہیں اس لئے اس کو ہم نے جائز قرار دیا ہے۔

سوال...... کیا اس کی کوئی مثال پیش فرما سکتے ہیں کہ جس میں حالت حیات و ممات میں فرق کیا گیا ہو؟

جواب...... جی ہاں! سنئے زید اور خالد دونوں نے دعویٰ کیا کہ زینب سے ہم نے نکاح کیا ہے اور زینب ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے (یعنی کسی کے گھر میں نہیں ہے) اور ان دونوں نے اس پر گواہ بھی قائم کر دیئے اس کے باوجود ان کا بینہ غیر معتبر ہو گا اور قاضی فیصلہ نہیں کریگا کیونکہ ان دونوں کا مقصد یہ ہے کہ زینب ان دونوں کیلئے حلال ہے اور حلت میں احتمالِ شرکت نہیں ہے۔

اور اگر یہی صورت زینب کی موت کے بعد واقع ہو تو ان دونوں کا بینہ معتبر ہو گا کیونکہ اب ان دونوں کا مقصد مال ہے (میراث) جس میں احتمال شرکت ہے لہذا صورتِ مذکورہ میں ان دونوں میں سے ہر ایک کو ایک زوجہ کی میراث کا نصف ملے گا۔

اور اسی طرح دو سگی بہنوں نے دعویٰ کیا کہ زید نے ان دونوں سے نکاح کیا ہے تو زید کی زندگی میں دلیل مذکور کی وجہ سے اقامت بینہ غیر معتبر ہو گا اور زید کی موت کے بعد درست ہے اور یہ دونوں ایک بیوی کی میراث میں شریک ہوں گی۔

بـاب الـرهـن الـذى يـوضـع عـلـى يد العدل

ترجمہ...... یہ اس رہن کا باب ہے جس کو عادل کے پاس رکھا جاتا ہے

تشریح...... اب تک تو وہ مسائل مذکور ہوئے جن میں مرہون مرتہن کے پاس رکھا گیا ہے اب وہ مسائل ذکر فرمائیں گے جن میں مرہون عادل کے پاس رہن رکھدیں اور یہ صرف حفاظت کا مامور ہے اس کو یہ حق نہیں کہ راہن اور مرتہن کی جانب سے تسلیط کے بغیر مرہون کو فروخت کردے۔

عادل کے پاس رہن رکھنے کا حکم، اقوال فقہاء

قال واذا اتفقا على وضع الرهن على يد العدل جاز قال مالك لا يجوز ذكر قوله فى بعض النسخ لان يد العدل يد المالك ولهذا يرجع العدل عليه عند الاستحقاق فانعدم القبض ولنا ان يده على الصورة يد المالك فى الحفظ اذ العين امانة وفى حق المالية يد المرتهن لان يده يد ضمان والمضمون هو المالية فنزل منزلة الشخصين تحقيقا لما قصداه من الرهن وانما يرجع العدل على المالك فى الاستحقاق لانه نائب عنه فى حفظ العين كالمودع

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور جب وہ دونوں (راہن و مرتہن) عادل کے پاس رہن رکھنے پر اتفاق کرلیں تو جائز ہے مالکؒ نے فرمایا جائز نہیں ہے مالکؒ کا قول بعض نسخوں میں مذکور ہے اس لئے کہ عادل کا قبضہ مالکؒ کا قبضہ ہے اور اسی وجہ سے استحقاق کے وقت عادل راہن پر رجوع کریگا تو مرتہن کا معدوم ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صورت مرہون پر عادل کا قبضہ مالک کا قبضہ ہے حفاظت کے سلسلہ میں اس لئے کہ عین مرہون امانت ہے اور مالیت کے حق میں مرتہن کا قبضہ قبضۂ ضمان ہے اور مالیت ہی مضمون ہوتی ہے تو عادل کو ان کے مقصود رہن کو ثابت کرنے کی وجہ سے دو شخصوں کے درجہ میں اتار لیا گیا اور عادل مالک پر رجوع کرتا ہے استحقاق کے اندر اس لئے کہ عادل مالک کا نائب ہے عین مرہون کی حفاظت کے سلسلہ میں مثل مودع کے۔

تشریح...... اگر راہن اور مرتہن دونوں نے اتفاق کرلیا کہ رہن عادل کے پاس رکھدیں تو یہ جائز ہے امام مالکؒ کی جانب یہ قول منسوب ہے کہ جائز نہیں کیوں؟

انہوں نے کہا ہے رہن کے جواز کیلئے ضروری ہے کہ اس پر مرتہن کا قبضہ ہو جائے اور یہاں مرتہن کا قبضہ نہیں ہوا بلکہ عادل کا قبضہ ہے جو راہن کے قبضہ کا قائم مقام ہے۔

سوال...... حضرت امام مالک صاحبؒ آپ کے پاس اس کی کیا دلیل ہے کہ عادل کا قبضہ راہن کے قبضہ کا نائب ہے؟

جواب...... دیکھئے اگر مرہون عادل کے پاس ہلاک ہو جائے اور اس کے بعد کسی نے اس مرہون میں اپنا استحقاق ثابت کر کے عادل سے تاوان وصول کرلیا تو عادل اس تاوان کو راہن سے وصول کریگا راہن سے وصول کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ قبضہ میں راہن ہی کا وکیل تھا ورنہ اگر مرتہن کے قبضہ کا نائب ہوتا تو وہ تاوان مرتہن سے وصول کرتا بہر حال مرتہن کا قبضہ معدوم ہے اس لئے رہن جائز نہ ہوگا یہ

اس قول کی دلیل ہوئی جو امام مالکؒ کی جانب منسوب کیا گیا ہے۔

ہماری دلیل...... یہ ہے کہ جس طرح امام مقتدین اور خدا دونوں کا نائب ہے اور یہ اس لئے ضروری ہے تا کہ رہن کا مقصد پورا ہو جائے تو جب عادل دونوں کا نائب ہوا تو یوں کہا جائیگا کہ مرہون میں دو چیزیں ہیں ایک اسکی ذات اور دوسری اس کی مالیت تو عادل ذات وصورت میں تو راہن کا نائب ہے اور مالیت میں مرتہن کا نائب ہے اور مضمون مالیت ہوا کرتی ہے نہ کہ صورت وعین۔ خلاصۂ کلام جب عادل کے واسطہ سے مرہون پر اس کی مالیت میں مرتہن کا قبضہ ثابت ہو گیا تو رہن درست ہو گیا اور امام مالک کا اعتراض غلط ثابت ہوا۔

سوال: تو پھر عادل صورتِ مذکورہ میں تاوان رہن سے کب وصول کرتا ہے۔ جواب: اس لئے کہ عادل عین کی حفاظت میں راہن کا نائب ہے۔ اور یہ بالکل ایسا ہے کہ زید نے خالد کے پاس اپنی ودیعت رکھ دی تو خالد مودع ہے خالد کے پاس یہ ودیعت ہلاک ہو گئی پھر بکر نے اس ودیعت میں اپنا استحقاق ثابت کر کے خالد سے تاوان لیا تو خالد اس تاوان کو زید سے وصول کریگا ایسے ہی اس صورت میں ہوا ہے۔

تنبیہ-۱...... مصنفؒ نے اول کتاب الرہن میں فرمایا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک نفسِ عقد سے رہن لازم ہو جاتا ہے تو پھر ان کا قول مذکورہ درست نہیں رہتا کہ مرتہن کا قبضہ معدوم ہے ممکن ہے کہ مالکؒ سے اس میں دو روایتیں ہوں۔

تنبیہ-۲...... ذکر قوله فی بعض النسخ...... الخ اس سے مصنفؒ کی مراد یہ بھی ہوسکتی ہے کہ مختصر القدوری کے بعض نسخوں میں امام مالکؒ کا یہ قول مذکور ہے اور بعض میں نہیں ہے۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ سلف کی بعض کتابوں میں امام مالکؒ کا یہ قول مذکور ہے۔ اور بعض میں امام مالکؒ کے بجائے یہاں ابن ابی لیلیٰ مذکور ہیں۔ مبسوط اور شرح الاقطع میں ابن ابی لیلیٰ ہے۔ مجمع الانہر میں زفرؒ اور ابن ابی لیلیٰ کا یہی قول مذکور ہے۔

راہن اور مرتہن میں سے کسی کو دوسرے کا حق باطل کرنے کی اجازت نہیں

قال وليس للمرتهن ولا للراهن أن يأخذه منه لتعلق حق الراهن فی الحفظ بيده وامانته وتعلق حق المرتهن به استيفاء فلا يملك احدهما ابطال حق الأخر فلو هلك فی يده هلك فی ضمان المرتهن لان يده فی حق المالية المرتهن وهی المضمونة

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور مرتہن اور راہن کو یہ حق نہیں کہ مرہون کو عادل سے لے لے عادل کے قبضہ اور اس کی امانت کی وجہ سے حفاظت کے سلسلہ میں راہن کا متعلق ہونے کی وجہ سے اور حق مرتہن کے متعلق ہونے کی وجہ سے مرہون کے ساتھ استیفاء کے اعتبار سے تو ان میں سے کوئی ایک دوسرے کا حق باطل کرنے کا مالک نہ ہوگا پس اگر مرہون عادل کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے تو مرتہن ہی کا قبضہ ہے اور مالیت ہی مضمون ہوتی ہے۔

تشریح...... وہ مرہون جو عادل کے پاس رکھا گیا ہے چونکہ اس میں راہن اور مرتہن دونوں کا حق ہے اول کا باعتبار عین اور ثانی کا باعتبار مالیت لہذا عاقدین میں سے کسی کو یہ حق نہ ہوگا کہ دوسرے کا حق باطل کر دے۔ لہٰذا ان میں سے کسی کو یہ حق بھی نہ ہوگا کہ مرہون کو عادل سے لے لے۔ پھر اگر یہ مرہون عادل کے پاس ہلاک ہو جائے تو مرتہن کی ضمانت میں ہلاک ہوگا اور حسب تفصیل سابق قرض ساقط ہوگا کیونکہ مرہون پر اعتبار مالیت عادل کا قبضہ مرتہن کے قبضہ کے قائم مقام ہے اور مالیت ہی مضمون ہوا کرتی ہے۔

عادل راہن یا مرتہن کے حوالہ کرنے سے ضامن ہوگا

ولو دفع العدل الی الراهن او المرتهن ضمن لانه مودع الراهن فی حق العين ومودع المرتهن فی حق المالية واحدهما اجنبی عن الاخر والمودع يضمن بالدفع الی الاجنبی

ترجمہ...... اور اگر عادل نے راہن یا مرتہن کو دیا تو عادل ضامن ہوگا اس لئے کہ عادل عین کے حق میں راہن کا مودع ہے اور مالیت کے حق میں مرتہن کا امین ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک (راہن و مرتہن میں سے) دوسرے کے حق میں اجنبی ہے اور امین اجنبی کو دینے کی وجہ سے ضامن ہوا کرتا ہے۔

تشریح...... مسئلہ یہ ہے کہ امین پر ہلاکت امانت کی وجہ سے ضمان نہیں مگر یہ حکم جب ہے جبکہ اس کی جانب سے کوئی تعدی نہ ہوئی ہو ورنہ ضمان واجب ہوگا اور راہن و مرتہن آپس میں ایک دوسرے کے حق میں اجنبی ہیں لہذا اگر عادل نے مرہون ان میں سے کسی کو دیدیا اور وہ اس کے پاس ہلاک ہوگیا تو عادل پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ یہ اس کی جانب سے تعدی ہے اور یہ مختلف لحاظ سے ان دونوں کا امین ہے تو بربناءِ تعدی اس پر ضمان واجب ہوگا۔

عادل نے کسی ایک کو (راہن یا مرتہن کو) رہن دیدیا اور اس نے ہلاک کردیا تو عادل پر اس کی قیمت کا ضمان واجب ہے

واذا ضمن العدل قيمة الرهن بعد ما دفع الى احدهما وقد استهلكه المدفوع اليه اوهلك في يده لا يقدر ان يجعل القيمة رهنافي يده لانه يصير قاضيا ومقتضيا وبينهما تناف لكن يتفقان على أن يأخذاها منه ويجعلاها رهنا عنده اوعند غيره وان تعذر اجتماعهما يرفع احدهما الى القاضي ليفعل كذالك

ترجمہ...... اور جبکہ عادل مرہون کو ان دونوں میں سے کسی ایک کو دینے کی وجہ سے رہن کی قیمت کا ضامن ہوا اور اس مدفوع الیہ نے ہلاک کردیا ہو یا وہ اس کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا ہو قادر نہیں ہے عادل اس بات پر کہ قیمت کو اپنے قبضہ میں رہن کرے اس لئے کہ عادل اداء کرنے والا اور دینے والا ہو جائے گا اور ان دونوں کے درمیان منافات ہے لیکن وہ اتفاق کرلیں اس بات پر کہ قیمت کو عادل سے لے لیں اور اس کو اس کے یا اس کے غیر کے پاس رہن رکھدیں اور اگر متعذر رہو جائے ان دونوں کا اجتماع تو ان میں سے قاضی کی جانب مرافعہ کرے تاکہ قاضی ایسا کردے۔

تشریح...... جب عادل نے ان میں سے کسی کو مرہون دیدیا اور اس نے اس کو ہلاک کردیا یا خود ہلاک ہوگیا تو عادل پر اس کی قیمت کا ضمان واجب ہوتا ہے اب عادل یہ چاہتا ہے کہ اس قیمت کو اپنے پاس رہن رکھ لوں تو کیا اس کو یہ حق ہے؟ تو فرمایا کہ نہیں ورنہ وہی دینے والا اور وہی لینے والا ہوگا اور یہ جائز ہے کیونکہ اب منافات نہیں رہی اور اگر چاہیں تو اس کے علاوہ کسی اور کے پاس بھی رکھ سکتے ہیں یا قاضی سے درخواست کریں وہ کسی کے پاس رکھدے۔ اور اگر کوئی ایسا مانع ہو جس کی وجہ سے راہن و مرتہن کا اجتماع نہ ہوسکتا ہو تو ان میں سے ایک قاضی سے درخواست کرے تاکہ قاضی رہن کسی کے پاس رکھدے۔

قاضی نے عادل کے پاس قیمت رہن رکھدی اور راہن نے مرتہن کا قرض ادا کردیا تو قیمت کس کی ہوگی

ولو فعل ذالک ثم قضى الراهن الدين وقد ضمن العدل القيمة بالدفع الى الراهن فالقيمة سالمة له لوصول المرهون الى الراهن ووصول الدين الى المرتهن فلا يجتمع البدل والمبدل في ملك واحد وان كان ضمنها بالدفع الى المرتهن فالراهن ياخذ القيمة منه لان العين لو كانت قائمة في يده ياخذها اذا ادى الدين

فکذالک یأخذ ماقام مقامها ولا جمع فیه بین البدل والمبدل.

ترجمہ......اور اگر قاضی نے ایسا کر دیا (یعنی عادل سے قیمت لیکر اسی کے پاس رہن رکھدی) پھر راہن نے قرض ادا کر دیا حالانکہ عادل قیمت کا ضامن راہن کو دینے کی وجہ سے ہوا تھا تو قیمت عادل کے لئے سالم رہی مرہون کے پہنچ جانے کی وجہ سے راہن کی جانب اور دین کے پہنچ جانے کی وجہ سے مرتہن کی جانب تو ملک واحد میں بدل اور مبدل جمع نہ ہوں گے اور اگر عادل قیمت کا ضامن مرتہن کو دینے کی وجہ سے ہوا تھا تو راہن عادل سے قیمت لیگا اس لئے کہ اگر عادل کے قبضہ میں عین مرہون موجود ہوتا تو راہن جب قرض ادا کرتا تو اس کو لیتا ایسے ہی وہ عین کے قائم مقام کو لیگا اور اس میں بدل اور مبدل کے درمیان جمع کرنا نہیں ہے۔

تشریح......اب مصنفؒ یہ بتائیں گے کہ جب قاضی نے عادل کے پاس قیمت رہن رکھدی تھی اور راہن نے مرتہن کا قرض ادا کر دیا تو قیمت کس کی ہوگی؟

تو فرمایا کہ اگر عادل نے مرہون راہن کو دیا تھا تو بس قیمت عادل کی ہو جائے گی کیونکہ مرتہن کو اس کا قرض مل چکا ہے اور راہن کو اس کی ملک (مرہون) مل چکی ہے کیونکہ اسی کے پاس ہلاک ہوا ہے لہذا قیمت عادل کی ہوگی کیونکہ اگر اس قیمت کو راہن ہی کو دیدیا جائے تو بدل اور مبدل دونوں کا اجتماع ملک راہن میں لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے۔ اور اگر عادل نے مرہون مرتہن کو دیا اور اب راہن نے مرتہن کا قرض ادا کر دیا تو قیمت راہن کی ہوگی کیونکہ اگر اصل مرہون ہوتا تو راہن قرض ادا کر کے اس کو لیتا لہذا یہاں مرہون کے قائم مقام قیمت کو لے گا اور یہاں بدل اور مبدل کا اجتماع بھی لازم نہیں آتا۔

تنبیہ-۱...... قیمت اسی عادل کے پاس رہن ہو یا کسی دوسرے کے پاس دونوں صورتوں میں یہی حکم ہے نیز عادل کے پاس قیمت رہن بحکم قاضی ہو یا راہن اور مرتہن کے اتفاق سے بہر صورت یہی حکم ہے۔

تنبیہ-۲...... مذکورہ دوسری صورت میں جبکہ مرتہن کو مرہون دیا گیا تھا جس کی وجہ سے عادل پر ضمان آیا تھا اور راہن نے مرتہن کا قرض دیکر قیمت کو لے لیا تو کیا عادل کو حق ہے کہ وہ مرتہن سے اپنا تاوان وصول کرے؟

جواب......اس میں تحقیق کی جائے اگر عادل نے مرہون اس کو عاریۃً دیا ہے اور وہ اس کے پاس خود بخود بغیر تعدی کے ہلاک ہو گیا تو مرتہن پر ضمان نہ ہوگا۔ اور اگر مرتہن اس کے پاس خود بخود بغیر تعدی کے ہلاک ہو گیا کیونکہ عادل اداءِ ضمان کی وجہ سے مرہون کا مالک شمار ہوگا تو گویا اس نے اپنی ملک ودیعت یا عاریت دی ہے اور امانت میں مستعیر اور مودع تعدی کی وجہ سے ضامن ہوا کرتے ہیں لہذا مرتہن پر ضمان واجب ہوگا اور اگر عادل نے مرہون اس کو رہن کے طریقہ پر دیا ہے اس کے حق کے بدلہ میں یوں کہتے ہوئے کہ اس کو اپنے حق کے بدلہ میں لے لے یا اس کو اپنے پاس محبوس رکھ تو اب عادل کو حق ہوگا کہ ہلاک واستہلاک دونوں صورتوں میں اس تاوان کو مرتہن سے وصول کرے کیونکہ عادل نے مرتہن کو مرہون ضمانت کے طریقہ پر دیا تھا۔ شامی ۴۲۳ ج ۵

راہن کا مرتہن یا عادل یا کسی غیر کو حلول اجل پر رہن کے بیچنے کا وکیل بنانا کیسا ہے؟

قال واذا وكل الراهن المرتهن او العدل او غيرهما ببيع الرهن عند حلول الدين فالوكالة جائزة لانه توكيل ببيع ماله

ترجمہ ..... قدوری نے فرمایا اور جبکہ راہن نے مرتہن یا عادل یا ان دونوں کے غیر کو مرہون کی مبیع کا وکیل بنایا ہوا ادائیگی دین کا وقت آنے پر تو وکالت جائز ہے اس لئے کہ یہ جائز اپنے مال کی بیع کا وکیل بنانا ہے۔

تشریح ..... راہن نے اگر کسی کو بھی وکیل بنا دیا کہ جب ادا دین کا وقت آ جائے تو مرہون کو فروخت کر کے قرض ادا کر دے تو چونکہ یہ اپنے مال کی بیع کا وکیل بنانا ہے لہذا اس کے جواز میں شبہ نہیں ہے۔

وکالت کی عقد رہن میں شرط ہوتو راہن وکیل کو معزول نہیں کرسکتا

وان شرطت في عقد الرهن فليس للراهن ان يعزل الوكيل وان عزله لم ينعزل لانها لما شرطت في ضمن عقد الرهن صار وصفا من اوصافه وحقا من حقوقه الاترى انه لزيادة الوثيقة فيلزم بلزوم اصله ولانه تعلق به حق المرتهن وفي العزل اتواحقه وصار كالوكيل بالخصومة بطلب المدعي

ترجمہ ..... اور اگر وکالت عقد رہن میں مشروط ہوئی ہو تو راہن کو یہ حق نہیں کہ وہ وکیل کو معزول کر دے اور اگر اس کو معزول کر دیا تو وہ معزول نہ ہوگا اس لئے کہ وکالت جب عقد رہن کے ضمن میں مشروط ہو تو وہ رہن کے اوصاف میں سے ایک وصف اور اس کے حقوق میں سے ایک حق ہو گیا کیا آپ نہیں دیکھتے کہ عقد وکالت مضبوطی کی زیادتی کے لئے ہے تو عقد وکالت اپنی اصل (رہن کے لزوم سے) لازم ہو جائیگا اور اس لئے کہ عقد وکالت کے ساتھ مرتہن کا حق وابستہ ہو گیا ہے اور عزل میں اس کے حق کو ہلاک کرنا ہے اور یہ مدعی کی طلب پر وکیل بالخصومت کے مثل ہو گیا۔

تشریح ..... ہدایہ کے ص ۵۱۸ ج ۴ پر امام زفرؒ کی دلیل میں یہ مسئلہ گذر چکا ہے جہاں انہوں نے کہا تھا کالو کالة المشروطة في الرهن فيلزمه بلزومه۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر عقد رہن میں وکالت مشروط ہوگئی ہو تو اب وہ لازم ہو جائے گی لہذا اگر راہن چاہے کہ وکیل کو معزول کر دوں تو نہیں کر سکتا اور اگر کرے تو وکیل معزول نہ ہوگا کیونکہ اب وکالت حقوق عقد رہن میں سے ایک حق ہو چکا ہے جو رہن کے لزوم کی وجہ سے لازم ہو جائے گی کیونکہ وکالت کی شرط کا مقصد پختگی کی زیادتی ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اب اس سے مرتہن کا حق متعلق ہو چکا ہے اور عزلِ وکیل میں حق مرتہن کا ابطال ہے جس کا راہن کو حق نہیں ہے۔

اور اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ مدعی نے مدعیٰ علیہ سے مطالبہ کیا کہ عدالت میں جوابدہی کے لئے کسی کو وکیل بنائے جس پر مدعیٰ علیہ نے کسی کو وکیل بنا دیا تو اب مدعیٰ علیہ کو حق نہ ہوگا مدعی کے علم کے بغیر وکیل کو معزول کر دے اس لئے کہ اس کے ساتھ مدعی کا حق وابستہ ہو گیا ہے اسی طرح وکیل رہن سے بھی مرتہن کا حق متعلق ہو چکا ہے لیکن ان دونوں میں اتنا اتفاق ہے کہ رہن کی صورت میں راہن کو عزل وکیل کا حق صرف جب ہوگا کہ مرتہن راضی ہو جائے اور وکیل بالخصومت میں رضاءِ مدعی ضروری نہیں بلکہ اس کا علم ضروری ہے۔

راہن کا مطلقاً بیع کا وکیل بنانے کا حکم

ولو وكله بالبيع مطلقا حتى ملك البيع بالنقد والنسيئة ثم نهاه عن البيع نسيئة لم يعمل نهيه لانه لازم باصله فكذا بوصفه لما ذكرناه

ترجمہ ...... اور اگر راہن نے اس کو (یعنی تینوں میں سے کسی کو) مطلق بیع کا وکیل بنایا یہاں تک کہ وکیل نقد اور ادھار بیع کا مالک ہو گیا پھر راہن نے وکیل کو ادھار بیع سے منع کر دیا تو اس کا منع کرنا کارگر نہ ہوگا اس لئے کہ عقد رہن اپنی اصل سے لازم ہے پس ایسے ہی اپنے وصف کے ساتھ (لازم ہوگا) اسی دلیل کی وجہ سے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح ...... ابھی معلوم ہوا کہ عقد رہن میں جس وکالت کی شرط ہوئی ہو وہ لازم ہو جاتی ہے تو جب اصل وکالت لازم ہوگی تو اس کے اوصاف بھی لازم ہوں گے کیونکہ وصف بھی اصل کے مثل حقوق رہن میں سے شمار کیا جائیگا۔

لہذا اگر راہن نے مطلقاً وکیل بنایا تھا جس میں نقد اور ادھار کی کوئی تعیین نہیں تھی تو وکیل کو حق حاصل ہو چکا تھا خواہ نقد بیچے خواہ ادھار لیکن بعد میں راہن ادھار بیچنے سے منع کرتا ہے تو اب اس کا منع کرنا کچھ کارگر نہ ہوگا کیونکہ اصل کے لازم ہونے سے وصف بھی لازم ہو جائیگا اور وصف میں اطلاق برقرار رہے گا۔

مرتہن وکیل کو معزول کر سکتا ہے یا نہیں

وکذا اذا عزله المرتهن لا ينعزل لانه لم يوكله وانما وكله غيره

ترجمہ ...... اور ایسے ہی جبکہ وکیل کو مرتہن معزول کرے وہ معزول نہ ہوگا اس لئے اس کو مرتہن نے وکیل نہیں بنایا بلکہ اس کو اس کے غیر نے وکیل بنایا ہے۔

تشریح ...... جب راہن کے عزل سے وکیل معزول نہیں ہوتا جو مؤکل ہے تو مرتہن کے عزل سے بدرجۂ اولی معزول نہ ہوگا کیونکہ مرتہن مؤکل نہیں ہے۔

راہن کی موت پر وکیل معزول نہیں ہوگا

وان مات الراهن لم ينعزل لان الرهن لا يبطل بموته ولانه لوبطل انما يبطل لحق الورثة وحق المرتهن مقدم

ترجمہ ...... اور اگر راہن مرگیا تو وکیل معزول نہ ہوگا اس لئے کہ راہن کے مرنے سے رہن باطل نہیں ہوتا اور اس لئے کہ اگر وکالت باطل ہوتی تو ورثاء کے حق کی وجہ سے باطل ہوتی حالانکہ مرتہن کا حق مقدم ہے۔

تشریح ...... جس طرح مذکورہ دونوں صورتوں میں وکیل معزول نہیں ہوتا اسی طرح راہن کی موت سے بھی معزول نہ ہوگا کیونکہ راہن کی موت سے رہن بھی باطل نہیں ہوتا تو حقوق رہن بھی باطل نہ ہوں گے۔ اور مؤکل کی موت سے وکالت جہاں بھی باطل ہوتی ہے حق ورثاء کی وجہ سے ہوتی ہے کیونکہ ملکیت ورثاء کی جانب منتقل ہو جاتی ہے مگر یہاں یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ مرتہن کا حق ورثاء پر مقدم ہے۔

وکیل ورثاء کی عدم موجودگی میں بھی رہن کو بیچ سکتا ہے

قال وللوكيل ان يبيعه بغير محضر من الورثة كما يبيعه في حال حياته بغير محضر منه وان مات المرتهن فالوكيل على وكالته لان العقد لايبطل بموتهما ولا بموت احدهما فيبقى بحقوقه واوصافه

ترجمہ ...... محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے اور وکیل کو حق ہے کہ ورثاء کی غیر موجودگی میں مرہون کو فروخت کر دے جیسا کہ راہن کی زندگی میں اس کی غیر موجودگی میں بیچ سکتا تھا اور مرتہن مرجائے تو وکیل اپنی وکالت پر ہے اس لئے کہ عقد ان دونوں کے مرنے سے باطل نہیں ہوتا اور نہ ان میں سے ایک کے مرنے سے تو عقد رہن اپنے حقوق واوصاف کے ساتھ باقی رہیگا۔

تشریح ...... راہن کی حیات میں وکیل کے لئے جائز تھا کہ راہن کی عدم موجودگی میں مرہون کو فروخت کر دے لہذا راہن کی موت کے بعد بھی اس کو یہ حق حاصل رہیگا کہ ورثاء کی عدم موجودگی میں مرہون کو فروخت کر دے اور اگر بجائے راہن کے مرتہن مرجائے تب بھی وکیل وکالت برقرار ہے کیونکہ ان دونوں کے یا کسی ایک کے مرنے سے عقد رہن باطل نہیں ہوتا تو اس کے حقوق واوصاف بھی باطل نہ ہوں گے۔

تنبیہ ...... حقوق سے مراد حبس واستیفاء اور وکالت ہے اور اوصاف سے مراد لزوم عقد وغیرہ ہے۔

وکیل کے مرنے سے وکالت ختم ہوجائیگی وکیل کا وارث یا وصی قائم مقام نہ ہوگا

وان مات الوكيل انتقضت الوكالة ولا يقوم وارثه ولا وصيه مقامه لان الوكالة لا يجرى فيها الارث ولان الموكل رضى برايه ولا برأى غيره وعن ابى يوسف ان وصى الوكيل يملك بيعه لان الوكالة لازمة فيملكه الوصى كالمضارب اذا مات بعد ما صار رأس المال اعيانا يملك وصى المضارب بيعها لما انه لازم بعد ماصار اعيانا قلنا التوكيل حق لازم لكن عليه والارث يجرى فى ماله بخلاف المضاربة لانها حق المضارب

ترجمہ ...... اور اگر وکیل مرگیا تو وکالت ختم ہوگئی اور وکیل کا وارث یا اس کا وصی اس کے قائم مقام نہ ہوگا اس لئے کہ وکالت میں ارث جاری نہیں ہوتا اور اس لئے کہ مؤکل وکیل کی رائے سے راضی تھا نہ کہ اس کے غیر کی رائے سے اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ وکیل کا وصی مرہون کو بیچنے کا مالک ہوگا اس لئے کہ وکالت لازم ہے تو وصی اس کا مالک ہوگا جیسے جب مضارب مرجائے رأس المال کے اعیان ہو جانے کے بعد عقدِ مضاربت لازم ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ توکیل حق لازم ہے لیکن وکیل کے اوپر اور میراث ان چیزوں میں جاری ہوتی ہے جو اس کے لئے ہوں بخلاف مضاربت کے اس لئے کہ وہ مضارب کا حق ہے۔

تشریح ...... اوّلاً دو باتیں ذہن نشین کیجئے:-

۱- بعض امور وہ ہوتے ہیں جس میں کسی شخص پر وجوب ہوتا ہے منفعت نہیں ہوتی اور بعض امور وہ ہوتے ہیں جس میں منفعت ہوتی ہے بالفاظِ دیگر کبھی اپنے اوپر لزوم ہوتا ہے اور کبھی اپنے لئے دوسرے پر لزوم ہوتا ہے اول کی مثال وکالت ہے اور ثانی کی مضاربت ہے بہر حال اس میں یہ بتانا ہے پہلی قسم میں میراث جاری نہ ہوگی اور دوسری قسم میں میراث جاری ہوگی جیسے اگر میت کے اوپر قرض ہو تو اس کے ورثاء پر اس کو ادا کرنا واجب نہیں ہے اور اگر میت کا کسی کے اوپر قرض ہو تو ورثاء اس کے وارث ہوں گے۔

۲- توکیل کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مؤکل وکیل کی دانائی سے فائدہ حاصل کرتا ہے اور ہر آدمی کی سمجھ بوجھ جدا جدا ہوتی ہے لہذا اگر کسی نے

زید کو وکیل بنایا اس کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ مؤکل نے زید کے بیٹے پر بھی اعتماد کرلیا ہے لہذا مصنفؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مرہون کی بیع کے وکیل کا انتقال ہو گیا تو اب وکالت ختم ہو جائے گی اور چونکہ وکالت میں میراث نہیں چلتی لہذا وکیل کا وصی یا وارث اس کا قائم مقام ہو کر وکیل شمار نہیں کیا جائے گا۔

نیز مؤکل نے وکیل مرحوم پر اعتماد کیا ہے اور اس کی رائے سے راضی ہوا ہے نہ کہ اس کے وصی یا بیٹے پر امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ وکیل کی موت کے بعد اس کا وصی اسکا قائم مقام ہوگا اور وصی کو حق ہوگا کہ مرہون کو فروخت کرے کیونکہ حسب تصریح سابق یہ وکالت لازم تھی جس کو فسخ نہیں کیا جا سکتا ہے لہذا وصی بیع مرہون کا مالک ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ نے اس کو مضارب کے ایک مسئلہ پر قیاس کیا ہے کہ اگر مضارب رأس المال سے سامان خرید چکا ہے یعنی اب رأس المال نہیں بلکہ وہ اشیاء موجود ہیں جو رأس المال سے خریدی گئی ہیں کہ مضارب کا انتقال ہو گیا تو مضارب کے وصی کو حق ہوتا ہے کہ ان اشیاء کو فروخت کر دے یہاں بھی وجہ یہی ہے کہ عقدِ مضاربت رأس المال کے اعیان بننے کے بعد لازم ہو جاتا ہے لہذا وکالت بھی لازم ہے تو اسمیں بھی وصی وکیل کا قائم ہوگا اور مرہون کو فروخت کرنے کا مالک ہوگا۔ تو امام ابو یوسفؒ کو جواب دیا کہ ہاں وکالت لازم تو ہے مگر وکیل پر حق لازم ہے نہ کہ وکیل کیلئے لہذا مقدمۂ اولیٰ کے مطابق اسمیں میراث جاری نہ ہوگی اور اس کو مضاربت پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ وکالت از قسم اول ہے اور مضاربت از قسم ثانی جس کو مصنفؒ نے یوں تعبیر کیا ہے کہ مضاربت مضارب کا حق ہے۔

مرتہن راہن کی رضا سے مرہون کو بیچ سکتا ہے

ولیس للمرتهن ان یبیعه الا برضا الراهن لانه ملکه وما رضی ببیعه ولیس للراهن ان یبیعه الا برضاء المرتهن لان المرتهن احق بمالیته من الراهن فلا یقدر الراهن علی تسلیمه بالبیع

ترجمہ...... اور مرتہن کو حق نہیں ہے کہ مرہون کو فروخت کرے مگر راہن کی رضامندی سے اس لئے کہ یہ راہن کی ملک ہے اور وہ اس کے بیچنے سے راضی نہیں ہوا اور راہن کو حق نہیں ہے کہ وہ مرہون کو بیچے مگر مرتہن کی رضامندی سے اس لئے کہ مرتہن اس کی مالیت کا راہن سے زیادہ حقدار ہے تو راہن قادر نہ ہوگا بیع کی وجہ سے مرہون کے سپرد کرنے پر۔

تشریح...... راہن اور مرتہن میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اپنے دوسرے ساتھی کی رضاء کے بغیر مرہون کو فروخت کر دے۔ مرتہن تو اسلئے نہیں بیچ سکتا کہ مرہون کی مالیت میں مرتہن راہن سے زیادہ حقدار ہے لہذا راہن کو مبیع سپرد کرنے پر قدرت نہیں ہوگی حالانکہ بیع کیلئے ضروری ہے کہ وہ مقدور التسلیم ہو۔

ادائے دَین کا وقت آجائے اور وکیل مرہون کے بیچنے سے انکار کر دے تو اس پر جبر کیا جائے گا

قال فان حل الاجل وابی الوکیل الذی فی یده الرهن ان یبیعه والراهن غائب اجبر علی بیعه لماذکرنا من الوجهین فی لزومه

ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا پس اگر ادا دین کا وقت آجائے اور وہ وکیل جس کے قبضہ میں مرہون ہے اس کو بیچنے سے انکار کرے اور راہن

غائب ہوتو وکیل کو اس کی بیع پر مجبور کیا جائے گا ان دو دلیلوں کی وجہ سے جو وکالت کے لزوم کے بیان میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح ...... ادائیگی دین کا وقت آ گیا اور راہن غائب ہو اور وہ وکیل جس کے قبضہ میں مرہون ہے وہ بیع سے انکار کرتا ہے تو اب کیا کیا جائے تو فرمایا کہ قاضی اس پر جبر کرے تا کہ وہ مرہون کو فروخت کرے۔ کیوں ......؟ اس لئے کہ وکالت جب عقد رہن میں مشروط ہوتی ہے تو وہ حق لازم ہوتا ہے اور حق لازم کیلئے جبر جائز ہے نیز وکیل کے انکار کرنے میں مرتہن کے حق کا ابطال ہے اور دوسرے کے حق کو ابطال سے بچانے کیلئے جبر جائز ہوا کرتا ہے۔ یہی ان دو دلیلوں کا خلاصہ ہے جن کا مصنفؒ نے حوالہ دیا ہے۔

تنبیہ ...... اگر راہن غائب نہ ہو بلکہ حاضر ہو تو راہن پر جبر ہوگا نہ کہ وکیل پر بہر حال اگر وہ جبر کے باوجود نہ بیچے تو قاضی اسکو بیچ دے۔ شامی ص ۳۲۵، ج ۵

مذکورہ مسئلہ کی نظیر

وکذالک الرجل یوکل غیرہ بالخصومۃ وغاب الموکل فابی ان یخاصم اجبر علی الخصومۃ للوجہ الثانی ھو ان فیہ اتواءالحق بخلاف الوکیل بالبیع لان الموکل یبیع بنفسہ فلا یتوی حقہ اما المدعی لا یقدر علی الدعوٰی والمرتھن لا یملک بیعہ بنفسہ

ترجمہ ...... اور ایسے ہی کسی شخص نے اپنے غیر کو وکیل بالخصومت بنایا اور مؤکل غائب ہو گیا پس وکیل مخاصمت اس سے انکار کرے تو وکیل کو خصومت پر مجبور کیا جائے گا دوسری دلیل کی وجہ سے اور وہ یہ ہے کہ اس میں حق کا ابطال ہے بخلاف وکیل بیع کے اس لئے کہ مؤکل خود فروخت کر سکتا ہے تو اس کا حق باطل نہ ہوگا بہر حال مدعی دعوٰی پر قادر نہیں اور مرتہن خود بیچنے کا مالک نہیں۔

تشریح ...... زید نے بکر کو وکیل بالخصومت بنایا اور زید غائب ہے اب بکر خصومت سے انکار کرتا ہے تو بکر کو خصومت پر مجبور کیا جائے گا ورنہ مدعی کے حق کا ابطال لازم آئے گا۔

سوال ...... اگر زید نے بکر کو اپنی چیز بیچنے کا وکیل بنایا (رہن سے الگ) اور وہ بیع سے انکار کرے تو اسپر کیوں جبر نہیں کیا جاتا؟

جواب ...... اس لئے کہ اس میں مؤکل کا کوئی نقصان نہیں کیونکہ وہ خود بیچ سکتا ہے تو ابطال حق موکل لازم نہیں آیا۔

سوال ...... تو پھر اس میں مدعی (مؤکل) کا تو یہ نقصان ہے کہ اس نے وکیل پر اعتماد کر لیا ہے اس وجہ سے خود خصومت سے باز رہے گا اور جب وکیل بھی خصومت سے باز رہے تو مدعی کے حق کا ابطال لازم آتا ہے لہذا جبر کیا جائے گا۔ اور چونکہ مرتہن خود بیچنے پر قادر نہیں ہے اور یہ بھی بیع سے انکار کرے تو مرتہن کے حق کا ابطال ہے۔

اگر عقد رہن میں وکالت مشروط نہ ہوئی ہو بلکہ بعد میں وکیل بنایا تو اس پر جبر کیا جائے گا یا نہیں

فلو لم یکن التوکیل مشروطا فی عقد الرھن وانما شرط بعدہ قیل لا یجبر اعتبارا للوجہ الاول وقیل یجبر رجوعا الی الوجہ الثانی وھٰذا اصح وعن ابی یوسف ان الجواب فی الفصلین واحدویؤیدہ اطلاق الجواب فی الجامع الصغیر وفی الاصل

ترجمہ..... پس اگر توکیل عقد رہن میں مشروط نہ ہو بلکہ اس کے بعد میں شرط ہوئی ہو کہا گیا ہے کہ جبر نہیں کیا جائے گا پہلی دلیل کا اعتبار کرتے ہوئے اور کہا گیا ہے کہ جبر کیا جائے گا دوسری دلیل کی جانب رجوع کرتے ہوئے اور یہی اصح ہے اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ دونوں صورتوں میں جواب ایک ہے اور جامع صغیر اور مبسوط میں جواب کا اطلاق اس کا مؤید ہے۔

تشریح..... یہ تفصیل جبر علی الوکیل اس صورت میں ہے جب کہ وکالت عقدِ رہن میں مشروط ہوئی ہو اور اگر عقد رہن میں وکالت مشروط نہ ہو بلکہ بعد میں وکالت مشروط ہو تو اس میں دو قول ہیں:

۱- جبر نہیں ہوگا کیونکہ یہ وکالت عقد میں نہ ہونے کی وجہ سے حقوقِ عقد میں سے نہ ہوئی۔

۲- جبر ہوگا کیونکہ ابطالِ حق مرتہن لازم آتا ہے ان دونوں روایتوں میں اصح یہی ہے کہ جبر ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ وکالت عقد میں مشروط ہو یا بعد میں شرط ہو بہر دو صورت ایک ہی حکم ہے یعنی جبر ہوگا اور امام محمدؒ کے اسلوب سے اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ انہوں نے جامع صغیر اور مبسوط میں یہ مطلق وکالت کا حکم بیان فرمایا ہے **مشروط فی العقد و غیر مشروط فی العقد** کی کوئی تخصیص نہیں ہے کیونکہ امام محمدؒ نے جامع صغیر اور مبسوط میں یوں فرمایا ہے کہ **واذا ابی الوکیل عن البیع یجبر** اور یہ قول مطلق ہے جو دونوں صورتوں کو شامل ہے۔

عادل نے مرہون کو بیچ دیا تو وہ رہن سے خارج ہو گیا اور ثمن اس کا قائم مقام ہو کر ثمنِ رہن ہوگا

واذا باع العدل الرهن فقد خرج من الرهن والثمن قائم مقامه فكان رهنا وان لم يقبض بعد لقيامه مقام ما كان مقبوضا واذا توىٰ كان مال المرتهن لبقاء عقد الرهن في الثمن لقيامه مقام المبيع المرهون

ترجمہ..... اور جب کہ عادل نے مرہون کو بیچ دیا تو وہ رہن ہونے سے خارج ہو گیا اور ثمن اس کا قائم مقام ہوگا پس ثمن رہن ہوگا اگرچہ ابھی قبضہ نہ ہوا ہو ثمن کے مقبوض (مرہون) کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے اور جب ثمن ہلاک ہو جائے تو وہ مرتہن کا مال ہوگا ثمن میں عقدِ رہن کے باقی رہنے کی وجہ سے ثمن کے مبیع مرہون کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے۔

تشریح..... عادل نے جب مرہون کو فروخت کر دیا تو اب مرہون مشتری کی ملک ہو گیا اور ملک مشتری رہن نہیں ہو سکتی اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ اب مرہون رہن ہونے سے خارج ہو گیا

البتہ اب مرہون کے قائم مقام ثمن ہوگا اور ثمن کو مرہون شمار کیا جائے گا۔

سوال..... ابھی تو مشتری نے ثمن ادا بھی نہیں کیا تو اس کو مرہون کیونکر قرار دیا جائے گا؟

جواب..... قبضہ سے پہلے بھی اس کو مرہون اور مضمون شمار کیا جائے گا اس لئے کہ بحق مرتہن ثمن مشتری کے ذمہ میں ثابت ہو چکا ہے تو گویا ثمن مرتہن یا عادل کے قبضہ میں آ چکا ہے اسی کو مصنفؒ نے دوسرے الفاظ میں یوں تعبیر کیا کہ **ثمن غیر مقبوض مرہون مقبوض** کے قائم مقام ہے لہٰذا اس کے اوپر بھی مقبوض کا حکم جاری کر دیا جائے گا۔

بہر حال جب ثمن کو مرہون مان لیا گیا ہے پس ثمن مرتہن یا عادل کے پاس سے ہلاک ہو جائے تو مرتہن کا مال ہلاک ہوگا اور اس کا قرض ساقط ہوگا کیونکہ اگر اصل مرہون ہوتا جب بھی یہی حکم ہوتا لہٰذا اب بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ جب ثمن مبیع مرہون کے قائم مقام ہے تو

عقدِ رہن باقی ہے۔

مرہون غلام کوکسی نے قتل کیا جس کی وجہ سے اسپر قیمت کا ضمان واجب ہوا تو اس ضمان کو مرہون شمار کیا جائے گا

وكذالک اذاقتل العبد الرهن وغرم القاتل قيمته لان المالک يستحقه من حيث المالية وان كان بدل الدم فاخذ حكم ضمان المال فی حق المستحق فبقی عقد الرهن وكذالک لوقتله عبد فدفع به لانه قائم مقام الاول لحماودما

ترجمہ...... اور ایسے ہی (قیمت کو مرہون کی جگہ رکھدیا جائے گا) جب کہ غلام مرہون قتل کردیا جائے اور قاتل اس کی قیمت کا تاوان کرے اس لئے کہ مالک (راہن) اس کا مستحق ہے مالیت کے اعتبار سے اگر چہ یہ ضمان خون کا بدل ہے پس یہ ضمان مالک (راہن) کے حق میں ضمانِ مال کا حکم لیگا پس عقدِ رہن باقی رہا اور ایسے ہی اگر غلام مرہون کو کسی غلام نے قتل کردیا پس قاتل غلام کے بدلہ میں دیا گیا اس لئے کہ قاتل غلام اول کا قائم مقام ہے گوشت اور خون کے اعتبار سے۔

تشریح...... مرہون غلام کو کسی نے قتل کردیا جس کی وجہ سے اس پر قیمت کا ضمان واجب ہوا تو اس ضمان کو مرہون شمار کیا جائے گا۔

سوال...... یہ ضمان جو ملا ہے درحقیقت خون کا بدل ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کو آزاد کی دیت سے کم رکھا جائیگا۔ بہر حال یہ ضمان بدلِ دم ہے اور غلام کا خون مولیٰ کا مملوک نہیں ہے اور نہ خون کا رہن رکھنا صحیح ہے تو اس کے بدل کو رہن رکھنا بھی صحیح نہ ہوگا؟

جواب...... غلام کے اندر مولیٰ کی مالیت اور ضمان اگر چہ بدلِ دم ہے لیکن قاتل کی حرکت کی وجہ سے قاتل پر مالیت کا ضمان واجب ہوا ہے اور جب اسکو مالیت کا ضمان مان کر خود ضمان مان لیا گیا تو اس کا رہن رکھنا صحیح ہو گیا اور دیت سب کی مساوی ہے خواہ دبلا ہو یا پہلوان۔

اسی طرح غلام مرہون کو کسی غلام نے قتل کردیا اور حسب حکم شرع قاتل غلام مولیٰ کے حوالہ کیا گیا تو اس غلام قاتل کو مرہون بنا کر غلام اول کی جگہ رکھ دیا جائیگا کیونکہ یہ تو ہر اعتبار سے اول غلام کا قائم مقام ہے تو جیسے اول کا مرہون صحیح تھا اس کے مثل کو بھی اس کی جگہ رکھنا صحیح ہوگا۔

عادل نے حسبِ وکالت اداءِ دین کے وقت مرہون کو فروخت کیا اور ثمن مرتہن کو دیدیا پھر شئی مرہون میں کوئی مستحق نکل آئے تو کیا حکم ہے

قال وان باع العدل الرهن فاوفی المرتهن الثمن ثم استحق الرهن فضمنه العدل كان بالخيار ان شاء ضمن الراهن قيمته وان شاء ضمن المرتهن الثمن الذی اعطاه وليس له ان يضمنه غيره

ترجمہ... امام محمدؒ نے فرمایا اور اگر عادل نے مرہون کو بیچ دیا پس عادل نے ثمن مرتہن کو دیدیا پھر مرہون مستحق نکلا پس عادل اس کا ضامن ہوا تو عادل کو اختیار ہے اگر چاہے راہن کو اس کی قیمت کا ضامن بنادے اور اگر چاہے مرتہن کو اس ثمن کا ضامن بنائے جو اسکو دی تھی اور عادل

کو یہ حق نہیں ہے کہ مرتہن کو اس کے غیر کا ضامن بنائے۔

تشریح..... صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ عادل نے حسب وکالت ادا دین کا وقت آنے پر مرہون کو فروخت کر دیا جس کی وجہ سے عادل کو ضمان (تاوان) ادا کرنا پڑا تو اب عادل کیا کرے؟ تو اس کا حکم یہ ہے کہ عادل کو اختیار ہے خواہ راہن سے ضمان لے لے خواہ مرتہن سے ضمان لے اگر اسنے راہن سے ضمان لیا تو مرہون کی پوری قیمت کا ضمان لیگا اور اگر اس نے مرتہن سے ضمان لیا تو صرف اتنا ہی ضمان لے سکتا ہے جو اس کو دیا تھا اس سے زیادہ لینے کا حق نہیں ہے ابھی اس میں اجمال ہے جس کی وضاحت مصنفؒ آئندہ عبارت میں پیش فرماتے ہیں۔

استحقاق کے بعد یہ دیکھا جائے مبیع مرہون موجود ہے یا ہلاک ہوگئی ہے، دونوں صورتوں میں کیا حکم ہے

وكشف هذا ان المرهون المبيع اذا استحق اما ان يكون هالكا اوقائما ففي الوجه الاول المستحق بالخيار ان شاء ضمن الراهن قيمته لانه غاصب في حقه وان شاء ضمن العدل لانه متعدفي حقه بالبيع والتسليم

ترجمہ..... اور اسکی وضاحت یہ ہے کہ مرہون مبیع کا جب کوئی مستحق ثابت ہو جائے تو مرہون ہلاک شدہ ہوگا یا موجود ہوگا، پس پہلی صورت میں مستحق کو اختیار ہے اگر چاہے راہن کو اس کی قیمت کا ضامن بنا دے اس لئے کہ راہن اس کے حق مین غاصب ہے اور اگر چاہے عادل کو ضامن بنا دے اس لئے کہ عادل بیع وتسلیم کی وجہ سے اسکے حق میں متعدی ہے۔

تشریح..... استحقاق کے بعد اولاً یہ دیکھا جائے کہ مبیع مرہون موجود ہے یا ہلاک ہو گیا، اگر ہلاک ہونا معلوم ہو جائے تو پھر حکم یہ ہے کہ مستحق کو دو اختیار ہیں (۱) راہن سے ضمان لے کیونکہ راہن نے اس کی چیز غصب کر کے ہلاک کر دی۔ (۲) عادل سے ضمان لے کیونکہ عادل کی طرف سے اس کے حق میں تعدی اور زیادتی پائی گئی ہے ایک تو یہ عادل نے اس کا سامان فروخت کیا اور دوسرے یہ کہ اس کو مشتری کے حوالہ کر دیا۔

پھر آگے کیا احکام ہیں تو ان کو آگے بیان فرماتے ہیں۔

مستحق کو اختیار ہے کہ راہن یا عادل سے جس کو چاہے ضامن بنائے، بیع دونوں میں درست ہے

فان ضمن الراهن نفذ البيع وصح الاقتضاء لانه ملكه بأداء الضمان فتبين ان امره ببيع ملك نفسه وان ضمن البائع ينفذ البيع ايضا لانه ملكه باداء الضمان فتبين انه باع ملك نفسه

ترجمہ..... پس اگر مستحق نے راہن کو ضامن بنایا تو بیع نافذ ہوگئی اور مرتہن کا وصول کرنا درست ہو گیا اس لئے کہ راہن ضمان ادا کر کے مرہون کا مالک ہو چکا ہے تو یہ بات واضح ہوگئی کہ راہن نے عادل کو اپنی ملک بیچنے کا حکم کیا ہے اور اگر مستحق نے بائع (عادل) کو ضامن بنایا تو بھی بیع نافذ ہو جائے گی اس لئے کہ عادل مرہون کا مالک ہو گیا ہے ضمان ادا کرنے کی وجہ سے تو یہ بات واضح ہوگئی کہ عادل نے اپنی ملک بیچی ہے۔

تشریح..... مستحق کو اختیار حاصل ہو چکا تھا کہ وہ راہن اور عادل میں سے جس کو چاہے ضامن بنا دے اور بیع دونوں صورتوں میں صحیح

ہو گیا

کیونکہ اگر مستحق نے راہن سے ضمان لیا تو اداءِ ضمان کی وجہ سے راہن ہی مرہون کا مالک شمار ہوگا اور جب راہن مالک ٹھہرا تو راہن نے عادل کو وکیل بنایا ہے کہ اس کی مملوک چیز فروخت کر دے تو توکیل درست ہے اور مرتہن کو جو عادل نے دیا ہے تو اس کی وجہ سے مرتہن دین کو وصول کرنے والا ہو جائے گا۔

اور اگر مستحق نے عادل سے ضمان لیا ہو تو بیع اب بھی درست ہے کیونکہ عادل اداءِ ضمان کی وجہ سے مرہون کا مالک ٹھہرا اور مالک کو حق ہوتا ہے کہ اپنی ملک فروخت کر دے لیکن اگر عادل نے ضمان ادا کیا ہو تو اگرچہ بیع تو صحیح ہو گئی مگر عادل خوامخواہ پھنس گیا تو اب عادل کیا کریگا تا کہ اس خسارہ سے نجات پا سکے جو خوامخواہ اس کو دینا پڑا ہے تو اگلی عبارت میں اس کو بیان کیا جا رہا ہے۔

مستحق نے عادل سے ضمان لیا تو عادل کو کتنے اختیار حاصل ہیں

وإذا ضمن العدل فالعدل بالخيار ان شاء رجع على الراهن بالقيمة لانه وكيل من جهته عامل له فيرجع عليه بما لحقه من العهدة ونفذ البيع وصح الاقتضاء فلا يرجع المرتهن عليه بشئ من دينه وان شاء رجع على المرتهن بالثمن لانه تبين انه اخذ الثمن بغير حق لانه ملك العبد باداء الضمان ونفذ بيعه عليه فصار الثمن له وانما اداه اليه على حسبان انه ملك الراهن فاذا تبين انه ملكه لم يكن راضيا به فله ان يرجع به عليه واذا رجع بطل الاقتضاء فيرجع المرتهن على الراهن بدينه

ترجمہ..... اور جب مستحق نے عادل کو ضامن بنایا تو عادل کو اختیار ہے اگر چاہے تو اس سے قیمت لے لے اس لئے کہ عادل راہن ہی کا وکیل ہے تو جو ذمہ داری عادل کو لاحق ہوتی ہے اس کے سلسلہ میں راہن پر رجوع کرے اور بیع نافذ ہوگئی اور مرتہن کا وصول پانا صحیح ہو گیا تو مرتہن راہن پر اپنے قرض کے سلسلہ میں کچھ رجوع نہیں کرے گا اور اگر عادل چاہے تو مرتہن سے ثمن واپس لے لے اس لئے کہ یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس نے ثمن ناحق لیا ہے اس لئے کہ عادل ضمان ادا کرنے کی وجہ سے غلام کا مالک ہو گیا اور اس پر عادل کی بیع نافذ ہوئی تو ثمن عادل کا ہو گیا اور اس نے ثمن مرتہن کو اس گمان پر دیا تھا کہ مرہون راہن کی ملک ہے پس جب یہ بات واضح ہوگئی کہ مرہون عادل کی ملک ہے تو وہ اس پر راضی نہ ہوگا تو عادل کو حق ہے کہ مرتہن سے ثمن واپس لے لے، اور جب عادل نے ثمن واپس لے لیا تو مرتہن کا وصول کرنا باطل ہو گیا تو مرتہن اپنا قرض راہن سے وصول کریگا۔

تشریح..... مستحق نے عادل سے ضمان لیا تھا تو اب عادل کو دو اختیار ہیں:

۱- راہن سے قیمت وصول کر لے یعنی جو تاوان عادل کو دینا پڑا ہے اس کو راہن سے وصول کر لے کیونکہ درحقیقت عادل راہن کا وکیل

۲ لئے کام کر رہا ہے تو عادل کو جو خسارہ پہنچے گا اس کی تلافی راہن کی ذمہ داری ہوگی، بہرحال جب عادل نے راہن

یا تو راہن مرہون کا مالک ہو گیا اور عادل اس کا وکیل ہوا تو بیع مذکور صحیح ہوگئی جب بیع صحیح

ہے وہ درست ہے لہٰذا مرہون کا ثمن اس کو مل چکا ہے۔

لہ مرہون کو جو ثمن دیا تھا وہ اس سے واپس لے لے کیونکہ عادل اداءِ ضمان کی وجہ سے مرہون کا مالک ہو گیا

تو ثمن بھی عادل کا ہوگا اور عادل نے ثمن مرتہن کے حوالہ اس لئے کیا تھا کہ وہ اپنے گمان میں اس کو ملک راہن سمجھے ہوئے تھا لیکن یہ راز اب کھلا ہے کہ وہ ملک راہن نہیں بلکہ ملک عادل ہے تو اپنا حق مرتہن کو دینے پر راضی نہ ہوگا، بہر حال اب یہ معلوم ہوا کہ مرتہن کا ثمن وصول کرنا ناحق ہے لہٰذا عادل کو حق ہے کہ مرتہن سے ثمن واپس لے لے اور جب مرتہن نے ثمن واپس لے لیا تو مرتہن کا وصول دین بھی باطل ہو گیا لہٰذا اب مرتہن اپنا قرض راہن سے وصول کرے گا۔

بیع مرہون مشتری کے قبضہ میں ہو تو مستحق کو حق ہے کہ وہ مشتری کے قبضہ سے لے لے

وفي الوجه الثاني وهو ان يكون قائما في يد المشترى فللمستحق ان يأخذه من يده لانه وجد عين ماله ثم فللمشترى ان يرجع على العدل بالثمن لانه العاقد فتتعلق به حقوق العقد وهذا من حقوقه حيث وجب بالبيع وانما اداه ليسلم له المبيع ولم يسلم

ترجمہ...... اور دوسری صورت میں اور وہ یہ ہے کہ مبیع مرہون مشتری کے قبضہ میں موجود ہو تو مستحق کو حق ہے کہ وہ اس کو مشتری کے قبضہ سے لے لے اس لئے کہ اس نے بعینہ اپنے مال کو پالیا پھر مشتری کو حق ہے کہ وہ عادل سے ثمن واپس لے لے اس لئے کہ عاقد تو عادل ہے تو حقوق عقد اسی سے متعلق ہوں گے اور یہ (رجوع ثمن) عقد کے حقوق میں سے ہے کیونکہ ثمن بیع ہی کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور مشتری نے عادل کو اس لئے ثمن دیا ہے تاکہ مبیع اس کے لئے سالم رہے حالانکہ وہ سالم نہیں رہی۔

تشریح...... یہ ساری تفصیلات مذکورہ اس وقت تھیں جب کہ مرہون مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے اور اگر مشتری کے پاس مبیع مرہون موجود ہے تو اس کا حکم اور ہے اور وہ یہ ہے کہ مستحق کو حق ہے کہ مشتری کے پاس سے اپنا مال لے لے کیونکہ اس نے اپنے مال کو پالیا تو اس کو لینے کا حق ہوگا۔

لیکن اب بیچارہ مشتری خواہ مخواہ مارا گیا تو اس کا حل یہ ہوگا کہ مشتری عادل کو پکڑے اور جو ثمن اس نے عادل کو دیا تھا وہ اس سے واپس لے کیونکہ عادل ہی عاقد ہے تو حقوق بیع اسی کی جانب راجع ہوں گے اور چونکہ ثمن کا وجوب بیع کی وجہ سے ہوا تھا جس کو کرنیوالا عادل تھا تو رجوع بھی عادل پر ہوگا کیونکہ صورت مذکورہ میں رجوع ثمن بھی حقوق عقد میں سے ہے اور حقوق عقد کا ذمہ دار عاقد ہوتا ہے۔

نیز مشتری نے عادل کو اس لئے ثمن دیا تھا تاکہ مبیع مشتری کو ملے حالانکہ مبیع اسکو نہیں ملی بلکہ اس سے لیا گیا تو اسے بھی ثمن واپس لینے کا حق ہوگا بہر حال مشتری کی تو جان بچ گئی مگر اب عادل پھنسا رہ گیا...... تو آگے اس کا حل پیش کرتے ہیں۔

عادل کو بچانے کیلئے عادل کو دو اختیارات دیئے گئے ہیں

ثم العدل بالخيار ان شاء رجع على الراهن بالقيمة لانه هو الذى ادخله في العهدة فيجب عليه تخليصه واذا رجع عليه صح قبض المرتهن لان المقبوض سلم له وان شاء رجع على المرتهن لانه اذا انتقض العقد بطل الثمن وقد قبضه ثمنا فيجب نقض قبضه ضرورة واذا رجع عليه وانتقض قبضه عاد حقه في الدين كما كان فيرجع به على الراهن

ترجمہ...... پھر عادل کو اختیار ہے اگر چاہے راہن سے ثمن واپس لے اس لئے کہ راہن نے عادل کو اس ذمہ داری میں داخل کیا

ہے (گھسیٹا) ہے تو اس پر اس کا چھڑانا واجب ہے اور جب عادل نے راہن پر رجوع کیا تو مرتہن کا قبضہ صحیح ہو گیا اس لئے کہ مقبوض اس کے لئے محفوظ رہا اور اگر چاہے مرتہن پر رجوع کرے اس لئے کہ جب عقد بیع ختم ہو گیا تو ثمن باطل ہو گیا حالانکہ مرتہن نے ثمن ہونے کے لحاظ سے اس پر قبضہ کیا تھا تو ضرورۃً اس کے قبضہ کو توڑنا واجب ہوگا اور جب عادل نے مرتہن پر رجوع کیا اور اس کا قبضہ ٹوٹ گیا تو قرض میں مرتہن کا حق لوٹ کر آ گیا۔ جیسے کہ تھا تو مرتہن قرض کے سلسلہ میں راہن پر رجوع کریگا۔

تشریح...... عادل کو بچانے کیلئے اس کو بھی دو اختیار دیئے گئے ہیں:

۱- مشتری نے جو ثمن عادل سے لیا ہے اتنی مقدار عادل راہن سے وصول کرے کیونکہ اس پریشانی میں عادل راہن کی وجہ سے پھنسا ہے تو راہن پر اس کو چھڑانا ضروری ہوگا لہذا عادل ثمن راہن سے واپس لے اور جب عادل نے راہن سے ثمن لے لیا تو مرتہن کا حق صحیح وسالم مرتہن کو مل چکا ہے تو وہ چون و چرا کا حقدار نہ ہوگا۔

۲- عادل کو دوسرا اختیار یہ ہے کہ مرتہن سے وہ ثمن واپس لے لے جو اس کو دیا تھا کیونکہ جب بیع مذکور ختم ہو گئی تو اس کا ثمن ہونا بھی باطل ہو گیا حالانکہ مرتہن کو وہ رقم ثمن ہونے کے لحاظ دی گئی تھی۔ اور اس صورت میں راہن پر مرتہن کا حق بدستور برقرار رہیگا لہذا مرتہن اپنا قرض راہن سے وصول کریگا۔

مشتری نے ثمن مرتہن کو دیا تو مشتری عادل پر رجوع نہیں کرے گا

ولو ان المشتری سلم الثمن الی المرتهن لم یرجع علی العدل لانه فی البیع عامل للراهن وانما یرجع علیه اذاقبض ولم یقبض فبقی الضمان علی الموکل

ترجمہ...... اور اگر مشتری نے ثمن مرتہن کو دیا ہو تو مشتری عادل پر رجوع نہیں کرے گا اس لئے کہ عادل راہن کے لئے عامل ہے عادل پر جب رجوع کیا جاتا ہے کہ اس نے قبضہ کیا ہو حالانکہ اس نے قبضہ نہیں کیا تو ضمان مؤکل (مرتہن) پر باقی رہا۔

تشریح...... یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ مشتری نے ثمن عادل کو دیا ہوا اور اگر اس نے ثمن مرتہن کو دیا ہو تو اب مشتری کو یہ حق نہ ہوگا کہ عادل سے ثمن وصول کرے کیونکہ عادل تو راہن کا کارندہ ہے جس پر رجوع اسی وقت درست ہوگا جب وہ ثمن پر قبضہ کرے اور یہاں اس کا قبضہ نہیں ہوا تو ثمن مرتہن سے وصول کیا جائیگا۔

تنبیہ...... مؤکل سے مراد مرتہن ہے کیونکہ بیع اسی کے حق کی وجہ سے ہوئی ہے اس لئے اس کو مؤکل کہا گیا ہے اور ضمان سے مراد ثمن ہے تو مطلب یہ ہوا کہ مشتری اپنا دیا ہوا ثمن مرتہن سے واپس لے۔

اگر وکالت کی شرط رہن کے بعد ہوئی ہو اور عادل نے مرہون فروخت کر کے ثمن مرتہن کے حوالہ کر دیا پھر کسی نے استحقاق کا دعویٰ کیا جس سے عادل کو ضمان ادا کرنا پڑا تو عادل یہ تاوان راہن سے وصول کرے گا نہ کہ مرتہن سے

وان کان التوکیل بعد عقد الرهن غیر مشروط فی العقد فما لحق العدل من العهدة یرجع به علی الراهن

قبض الثمن المرتهن ام لا لانه لم يتعلق بهٰذا التوكيل حق المرتهن فلا رجوع كما في الوكالة المفردة عن الرهن اذاباع الوكيل ودفع الثمن الى من أمره الموكل ثم لحقه عهدة لايرجع به على المقتضى بخلاف الوكالة المشروطة في العقد لانه تعلق به حق المرتهن فيكون البيع لحقه قال رضي الله عنه هكذاذكره الكرخي وهٰذا يؤيد قول من لا يرى جبر هٰذا الوكيل على البيع

ترجمہ......اوراگرتوکیل عقد رہن کے بعد ہو جوعقد میں مشروط نہ ہوتو جو ذمہ داری عادل کو لاحق ہوئی ہے اس کے سلسلہ میں وہ راہن پر رجوع کریگا مرتہن نے ثمن پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو اس لئے کہ توکیل کے ساتھ مرتہن کا حق وابستہ نہیں ہوا تو مرتہن پر رجوع نہ ہوگا جیسے اس وکالت میں جو رہن سے خالی ہو جبکہ وکیل نے بیچا ہو اور ثمن اس کو دیدیا ہو جس کے بارے میں موکل نے حکم کیا تھا پھر وکیل کو کوئی ذمہ داری لاحق ہوگئی تو وکیل اس کو قابض سے واپس نہیں لیگا بخلاف اس وکالت کے جو عقد میں مشروط ہو اس لئے کہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہوگیا تو بیع حق مرتہن کے لئے ہوگی مصنف نے فرمایا کہ کرخیؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے اور یہ (قولِ کرخیؒ) اس کے قول کا مؤید ہے جو بیع پر اس وکیل کے جبر کو جائز قرار نہیں دیتا۔

تشریح......مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ ساری گفتگو جب ہے جبکہ وکالت عقدِ رہن میں مشروط ہوئی ہو ورنہ اگر وکالت کی شرط عقد رہن کے بعد ہوئی اور عادل نے مرہون فروخت کر کے ثمن مرتہن کے حوالہ کر دیا اور پھر اس میں کسی نے استحقاق کا دعویٰ کیا جس میں عادل کو ضمان اداء کرنا پڑا تو عادل اس تاوان کو راہن سے وصول کرے گا نہ کہ مرتہن سے کیونکہ اس وکالت سے مرتہن کا حق متعلق نہیں ہوا بلکہ اس کو خالص حق راہن کے لئے شمار کیا جائیگا یہی وجہ ہے کہ اس وکیل پر بیع کے لئے جبر نہیں ہوسکتا اور اگر مؤکل نے اس کو معزول کرنا چاہا تو مرتہن کو منع کرنے کا حق نہیں ہے۔

اور اس کا حال بالکل ایسا ہے جیسے ایک شخص نے زید کو رہن کے بغیر ویسے ہی وکیل بنایا کہ میرا فلاں سامان فروخت کر کے اس کا ثمن فلاں کو دیدینا اس نے کر دیا اس کے بعد بکر نے اس میں استحقاق کا دعویٰ کر دیا جو ثابت بھی ہوگیا جس کی وجہ سے زید کو تاوان ادا کرنا پڑا تو زید اس تاوان کو موکل سے وصول کریگا اس شخص سے وصول نہیں کریگا جس کو اس نے ثمن ادا کیا تھا رہی وہ وکالت جو مشروط فی العقد ہوتی ہے اس کا حکم اس کے خلاف ہے اس میں عادل کو حق ہے کہ خواہ راہن کو ضامن بنائے خواہ مرتہن کو راہن کو بنانا تو ظاہر ہے اور مرتہن کو ضامن ثمن بنانے کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کے ساتھ مرتہن کا حق وابستہ ہوگیا تو یوں سمجھا جائے گا کہ عادل کی بیع حق مرتہن کے لئے ہوئی ہے۔

تنبیہ......صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ امام کرخیؒ نے اپنی مختصر میں یونہی ذکر کیا ہے مگر امام کرخیؒ کے اس قول سے ان لوگوں کی تائید ثابت ہوتی ہے جو دلیل مذکور پر جبر کو جائز نہیں کہتے حالانکہ ماقبل میں دوسری روایت کو اصح قرار دیا گیا ہے جن حضرات نے جبر کو جائز کہا ہے ان کی طرف سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وکیل کا مجبور ہونا لزوم وکالت کی وجہ سے ہے اگر چہ حق مرتہن متعلق نہیں ہوا۔ فلاتعارض

غلام مرہون مرتہن کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا پھر کوئی مستحق نکل آیا تو مستحق کو حق ہے چاہے تو راہن کو ضامن بنائے چاہے مرتہن کو

قال وان مات العبد المرهون في يد المرتهن ثم استحقه رجل فله الخيار ان شاء ضمن الراهن وان شاء ضمن المرتهن لان كل واحدمنهما متعد في حقه بالتسليم اوبالقبض فان ضمن الراهن فقد مات بالدين لانه ملكه باداء الضمان فصح الإيفاء

ترجمہ...... محمدؒ نے فرمایا اور اگر غلام مرہون مرتہن کے قبضہ میں مرگیا پھر اس کا کوئی شخص مستحق نکلا تو مستحق کو حق ہے اگر چاہے راہن کو ضامن بنائے اور اگر چاہے مرتہن کو ضامن بنائے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک مستحق کے حق میں تعدی کرنے والا ہے تسلیم یا قبضہ کی وجہ سے پس اگر مرتہن نے راہن کو ضامن بنایا تو غلام مرہون قرض کے بدلہ میں مرا ہے اس لئے کہ راہن ضمان ادا کرنے کی وجہ سے اس کا مالک ہوگیا تو مرتہن کو ایفاء درست ہوگیا۔

تشریح...... مرتہن کے قبضہ میں مرہون غلام مرگیا پھر اس کا کوئی مستحق نکلا تو کیا حکم ہے؟ تو فرمایا کہ مستحق کو اختیار ہے چاہے راہن سے ضمان لے لے اور چاہے تو مرتہن سے ضمان لے لے کیونکہ ان دونوں کی طرف سے زیادتی اور تعدی پائی گئی ہے راہن کی جانب سے تعدی یہ ہے کہ اس نے مستحق کا غلام دوسرے کے حوالہ کیا اور مرتہن کی جانب سے یہ تعدی ہے کہ اس نے دوسرے کے غلام پر قبضہ کیا ہے بہرحال مستحق کو یہ دونوں اختیار ہیں لیکن ہر صورت کا حکم جداگانہ ہے اگر مستحق نے راہن سے ضمان لیا تو راہن اداءِ ضمان کی وجہ سے مرہون کا مالک ہوگیا تو اب غلام پر رہن کے احکام جاری ہوں گے لہذا مرتہن کے قبضہ میں اس کے ہلاک ہونے کی وجہ سے مرتہن کا قبضہ ساقط ہو جائیگا اور دوسری صورت میں ہو تو اس کا حکم اگلی عبارت میں بیان کیا جارہا ہے۔

مرتہن کو ضامن بنایا تو وہ راہن پر رجوع کریگا

وان ضمن المرتهن يرجع على الراهن بماضمن من القيمة وبدينه أما بالقيمة فلانه مغرور من جهة الراهن واما بالدين فلانه انتقض اقتضاؤه فيعود حقه كما كان

ترجمہ...... اور اگر مستحق نے مرتہن کو ضامن بنایا تو مرتہن ضمان میں ادا کی ہوئی قیمت اور اپنا قرض راہن سے واپس لیگا بہرحال قیمت پس اس وجہ سے کہ مرتہن راہن کی جانب سے دھوکہ کھایا ہوا ہے اور بہرحال قرض پس اس لئے کہ مرتہن کا قبضہ ختم ہوگیا تو لوٹ آئے گا اس کا حق جیسا تھا۔

تشریح...... مذکورہ تفصیل تو اس وقت ہے جبکہ مستحق نے راہن سے ضمان لیا ہو اور اگر اس نے مرتہن سے ضمان لیا ہو تو اب کیا حکم ہے؟ تو فرمایا کہ مرتہن کا قرض بدستور راہن کے ذمہ ہے ایک تو اس کو واپس لیگا اور دوسرے وہ ضمان واپس لے گا جو اس نے مستحق کو ادا کیا ہے اب رہی یہ بات کہ ضمان قیمت کیوں راہن پر آیا ہے؟...... تو فرمایا اس لئے کہ اصول یہ مقرر ہے کہ مغرور پر جو تاوان آتا ہے اس کی تلافی دھوکہ دینے والے سے کرائی جاتی ہے اور یہاں بھی مرتہن مغرور ہے اور راہن غار ہے۔ اور قرض اس لئے باقی ہے کہ راہن مرہون کا

مالک ہی نہیں تھا تو مرہون کے ہلاک ہونے کی وجہ سے مرتہن کو اپنا حق وصول کرنے والا شمار نہیں کیا جائیگا۔

قاضی بغداد کے سوال کی تقریر

فان قیل لما کان قرار الضمان علی الراهن برجوع المرتهن علیه والملک فی المضمون یثبت لمن علیه قرار الضمان فتبین انه رهن ملک نفسه فصار کما اذا ضمن المستحق الراهن ابتداء قلنا هذا طعن ابی خازم القاضی

ترجمہ ...... پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جب مرتہن کے راہن پر رجوع کے سبب سے ضمان کا اقرار راہن پر ہوا اور مضمون میں ملکیت اسی کے لئے ثابت ہوتی ہے جس پر ضمان کا اقرار ہو تو یہ بات ظاہر ہوئی کہ راہن نے اپنی ملک رہن رکھی ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے مستحق نے ابتداء ہی میں راہن کو ضامن بنایا ہو ہم کہیں گے کہ یہ ابو حازم قاضی کا اعتراض ہے۔

تشریح ...... قاضی بغداد قاضی عبد المجید ابن عبد العزیزؒ کا حنفیہ پر ایک اعتراض ہے جس کو حضرت مصنفؒ نقل فرمار ہے ہیں۔

حاصل سوال یہ ہے کہ اگر مستحق نے راہن سے ضمان لیا ہو تو قرضِ مرتہن ساقط ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اداء ضمان کی وجہ سے راہن اس کا مالک ہو جاتا ہے تو اس پر رہن کے احکام جاری ہوتے ہیں اور اس کی ہلاکت مضمون بالدین ہوتی ہے اسی طرح اگر مستحق نے مرتہن سے ضمان وصول کیا تو پھر مرتہن یہ تاوان راہن سے واپس لیتا ہے تو اب بھی راہن کو مرہون کا مالک شمار کیا جانا چاہیے اور اس کو مضمون بالدین کہنا چاہیے کیونکہ اداءِ ضمان سے وہ شخص مالک بن جاتا ہے جہاں پہنچ کر ضمان ٹھہر جائے جیسے راہن پر جا کر ٹھہر گیا ہے۔

جواب کی تقریر

والجواب عنه انه یرجع علیه بسبب الغرور والغرور بالتسلیم کما ذکرناه اوبالانتقال من المرتهن الیه کانه وکیل منه والملک بکل ذالک متاخر عن عقد الرهن بخلاف الوجه الاول لان المستحق یضمنه باعتبار القبض السابق علی الرهن فیستند الملک الیه فتبین انه رهن ملک نفسه وقد طولنا الکلام فی کفایة المنتهی والله اعلم بالصواب.

ترجمہ ...... اور اس کا جواب یہ ہے کہ مرتہن راہن پر دھوکہ کے سبب سے رجوع کرتا ہے اور دھوکہ غیر کی ملک سپرد کرنے کی وجہ سے ہے جیسا کہ ہم اس کو ذکر کر چکے ہیں یا مرتہن سے راہن کی جانب انتقال کی وجہ سے ہے

گویا کہ مرتہن راہن کا وکیل ہے اور ملک ان دونوں میں سے ہر ایک کی عقد رہن سے مؤخر ہے بخلاف پہلی صورت کے اس لئے مستحق مرتہن کو اس قبضہ کے اعتبار سے ضامن بناتا ہے جو رہن پر مقدم ہے تو ملک قبضہ کی جانب مستند ہوگی تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس نے اپنی ملک کو رہن رکھا ہے اور ہم کفایۃ المنتہٰی میں طویل کلام کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

تشریح ...... مصنفؒ اس عبارت میں قاضی مذکور کے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ کو پہلے مسئلہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ پہلی صورت میں تو راہن اداءِ ضمان کی وجہ سے عقدِ رہن سے پہلے ہی اس کا مالک شمار کر لیا گیا

ہے اس وجہ سے اس پر رہن کے احکام جاری کئے گئے تھے۔ مگر یہاں بوقت عقدِ رہن ملکیت نہیں ہوسکتی کیونکہ ملک راہن کے یہاں دو ہی سبب ہیں:

۱- راہن کا مرتہن کو فریب دینا جو غیر کی ملکیت سپرد کرنے کی وجہ سے دیا گیا ہے تو اگر اس کو سبب مانتے ہیں تو یہ سبب عقدِ رہن کے بعد پایا گیا ہے تو ملکیت بھی بعد میں ثابت ہوگی اور جب ملکیت عقدِ رہن کے بعد ثابت ہوئی تو اس پر رہن کے احکام جاری نہ ہوں گے لہذا یہ مضمون بالدین نہ ہوگا۔

۲- یا ملک راہن کی یہ ہے کہ مرتہن نے غیر کے مال پر قبضہ کیا جس کی وجہ سے مرتہن مستحق کے حق میں غاصب ہوگیا تو مستحق نے مرتہن سے ضمان لیا تو بعد ضمان مرتہن مرہون کا مالک ہوگیا لیکن چونکہ مرتہن نے راہن کی وجہ سے اس پر قبضہ کیا اس وجہ سے تاوان راہن کی جانب منتقل ہوگا اور اب بعد اداءِ ضمان اس کا مالک راہن ہوگا بہر حال جب مرتہن کی ملکیت قبضہ کے بعد شروع ہوئی تو اب انتقال کی وجہ سے راہن کی ملکیت بھی قبضہ کے بعد شروع ہوئی یہ ملکیت بھی رہن کے بعد ہوئی تو معلوم ہوا کہ مرتہن پر ضمان کا اقرار بعدِ رہن ثابت ہوا لہذا راہن نے اپنی ملکیت رہن نہیں کی اس وجہ سے اس پر رہن کے احکام جاری نہ ہوں گے۔

اور پہلی صورت میں جب مستحق نے راہن سے ضمان لیا تو راہن کی ملکیت رہن سے پہلے ثابت ہوگئی اس وجہ سے مرہون پر رہن کے احکام جاری کئے گئے اور اس کی ہلاکت کو مضمون بالدین قرار دیا گیا۔ کیونکہ یہاں یہ شمار کیا گیا کہ مستحق نے راہن سے جو ضمان لیا وہ اس قبضہ کی وجہ سے لیا ہے جو عقدِ رہن سے مقدم ہے۔

باب التصرف فی الرهن والجناية عليه وجنايته على غيره

ترجمہ...... رہن میں تصرف اور رہن پر جنایت اور رہن کی اپنے غیر پر جنایت کا باب۔

تشریح...... اس باب میں رہن پر تصرف کے احکام اور رہن پر جنایت کے احکام اور مرہون اگر کسی پر جنایت کر دے تو اس کے احکام بیان کئے جائیں گے۔

چونکہ کسی چیز پر تصرف و جنایت کے احکام اس چیز کے ثبوت کے بعد ہی جاری ہو سکتے ہیں اس لئے پہلے ثبوت رہن سے بحث کی گئی اور اس کے بعد رہن پر تصرف و جنایت وغیرہ کے احکام بیان کئے گئے تا کہ ترتیب وضعی ترتیب طبعی کے مطابق ہو جائے۔

راہن کا مرہونہ چیز کو مرتہن کی اجازت کے بغیر بیچنے کا حکم

قال واذا باع الراهن الرهن بغير إذن المرتهن فالبيع موقوف لتعلق حق الغير به وهو المرتهن فيتوقف على اجازته وان كان الراهن يتصرف في ملكه كمن أوصى بجميع ماله تقف على اجازة الورثه فيما زاد على الثلث لتعلق حقهم به فان اجاز المرتهن جاز لان التوقف لحقه وقد رضي بسقوطه

ترجمہ...... قدوریؒ نے فرمایا اور جبکہ راہن نے مرتہن کی اجازت کے بغیر مرہون کو فروخت کر دیا تو بیع موقوف ہے مرہون کے ساتھ غیر کا حق متعلق ہونے کی وجہ سے اور وہ مرتہن ہے تو بیع اس کی اجازت پر موقوف ہوگی اگر چہ راہن اپنی ملک میں تصرف کرتا ہے جیسے وہ شخص جس نے اپنے پورے مال کی وصیت کر دی ثلث سے زیادہ میں ورثاء کی اجازت پر موقوف ہوگی مال کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق ہونے کی وجہ سے پس اگر مرتہن نے اجازت دیدی تو بیع جائز ہے اس لئے کہ توقف اسی کے حق کی وجہ سے ہے اور وہ اپنے حق کے سکوت سے راضی ہو گیا۔

تشریح...... اصول یہ ہے کہ اگر کسی چیز کے ساتھ کسی کا حق متعلق ہو جائے تو جب تک وہ شخص اجازت نہ دے جس کا اس چیز کے ساتھ حق متعلق ہوا ہے جب تک مالک کا تصرف اس میں نافذ نہ ہوگا جیسے کسی شخص نے اپنے پورے مال کی وصیت کر دی تو چونکہ اس مال کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق ہے اس لئے تہائی سے زیادہ میں نفاذ وصیت کے لئے ورثاء کی اجازت درکار ہے اسی طرح مرہون کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہے تو جب تک مرتہن اجازت نہ دے راہن کی بیع نافذ نہ ہوگی بلکہ موقوف رہے گی اگر چہ راہن اپنی ہی ملک میں تصرف کرتا ہے اور جب مرتہن اجازت دیدے تو بیع صحیح ہو جائے گی کیونکہ توقف مرتہن کے حق کی وجہ سے تھا اور مرتہن نے اپنا حق اٹھا لیا تو بیع جائز ہو گئی۔

راہن نے مرتہن کا دین ادا کر دیا تو بیع جائز ہے

وان قضاه الراهن دينه جاز ايضا لانه زال المانع من النفوذ والمقتضى موجود وهو التصرف الصادر من الاهل في المحل

ترجمہ...... اور اگر راہن نے مرتہن کا قرض ادا کر دیا تو بھی بیع جائز ہے اس لئے کہ جو چیز نفوذ بیع سے مانع تھی وہ زائل ہوگئی اور مقتضی موجود ہے اور وہ محل میں اہل کی جانب سے تصرف ہے۔

تشریح...... مرتہن کا حق مرہون کے ساتھ قرض کی وجہ سے متعلق ہے اگر راہن نے مرتہن کا قرض ادا کیا تو مانع ختم ہو گیا اس لئے بیع جائز ہوگی۔

سوال...... تنہا مانع کے زوال سے تو مسئلہ حل نہیں ہوگا جب تک کہ مقتضی موجود نہ ہو؟

جواب...... مقتضی پہلے سے موجود ہے کیونکہ مرہون محل بیع ہے اس لئے کہ وہ راہن کا مملوک ہے اور راہن عاقل بالغ ہونے کی وجہ سے بیع کا اہل ہے تو جب مانع ختم ہو گیا تو مقتضی اپنا کام کریگا۔

مرتہن بیع کی اجازت دیدے تو مرتہن کا حق مرہون کے بدل کی جانب منتقل ہو جائے گا

واذا نفذ البيع باجازة المرتهن ينتقل حقه الى بدله هو الصحيح لان حقه تعلق بالمالية والبدل له حكم المبدل فصار كالعبد المديون اذا بيع برضاء الغرماء ينتقل حقهم الى البدل لانهم رضوا بالانتقال دون السقوط رأسا فكذا هٰذا

ترجمہ...... اور جبکہ بیع مرتہن کی اجازت سے نافذ ہوگئی تو مرتہن کا حق مرہون کے بدل کی جانب منتقل ہو جائے گا یہی صحیح ہے اس لئے کہ مرتہن کا حق مالیت کے ساتھ متعلق ہے اور بدل کے لئے مبدل کا حکم ہے تو ایسا ہو گیا جیسے غلام مدیون جبکہ غرماء کی رضامندی سے بیچا جائے تو ان کا حق بدل کی جانب منتقل ہو جائے گا اس لئے کہ وہ (غرماء) انتقال سے راضی ہوتے ہیں نہ کہ بالکلیہ سقوط سے پس ایسے ہی یہ ہے۔

تشریح...... مرتہن کی اجازت سے جب بیع نافذ ہوگئی تو مرہون کی جگہ ثمن کو رہن رکھا جائے گا کیونکہ مرتہن کا حق عین رہن میں مالیت کے اعتبار سے متعلق تھا اور جیسے مبدل (مرہون) مال تھا ایسے ہی بدل (ثمن) بھی مال ہے۔

خلاصۂ کلام...... مرتہن کا حق بالکلیہ ساقط نہ ہوگا بلکہ اس کا انتقال ہوگا۔ اور اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے عبد مدیون کو مالک نے قرض خواہوں کی اجازت سے بیچ دیا تو بیع جائز ہوگئی لیکن قرض خواہوں کا حق ساقط نہ ہوگا بلکہ منتقل ہوگا یعنی پہلے سے ان کا حق غلام کے ساتھ وابستہ تھا اب اس کے ثمن کے ساتھ وابستہ ہو جائے گا ایسے ہی یہ بھی ہے۔

راہن نے دین ادا نہیں کیا اور مرتہن نے بیع کی اجازت نہیں دی تو بیع نہ ہوگی

وان لم يجز المرتهن البيع وفسخه انفسخ فى رواية حتى لو افتك الراهن الرهن لا سبيل للمشترى عليه لان الحق الثابت للمرتهن بمنزلة الملك فصار كالمالك له ان يجيزوله ان يفسخ

ترجمہ...... اور اگر مرتہن نے اجازت نہ دی اور اس کو فسخ کر دیا تو ایک روایت کے مطابق فسخ ہوگئی یہاں تک کہ اگر راہن نے رہن کو چھڑا لیا تو رہن پر مشتری کے لئے کوئی سبیل نہیں ہے اس لئے کہ وہ حق جو مرتہن کے لئے ثابت ہے وہ ملک کے درجہ میں ہے تو مرتہن مالک کے

مثل ہو گیا جس کو حق ہے کہ اجازت دے اور حق ہے کہ فسخ کردے۔

تشریح...... اگر راہن نے مرتہن کا قرض ادا نہ کیا ہو اور نہ مرتہن نے بیع کی اجازت دی تو بیع نہ ہوگی (کما مر) اب سوال یہ ہے کہ اگر مرتہن نے اس بیع کو فسخ کر دیا تو بیع فسخ ہوگی یا نہیں تو ابن سماعہؒ کی روایت یہ ہے کہ بیع فسخ ہو جائے گی اور جب بیع فسخ ہوگئی تو اب مشتری کا کوئی بیع میں حصہ نہ رہا لہذا اگر اس کے بعد راہن مرتہن کا قرض ادا کر دے اور مرہون کو اس کے پاس سے چھڑا لے تو اب مشتری کو یہ حق نہ ہوگا کہ راہن سے مبیع کو لے لے کیونکہ بیع پہلے ہی ختم ہو چکی ہے۔

سوال...... مرتہن کے فسخ کرنے سے بیع کیوں فسخ ہو جائے گی جبکہ مرتہن اس کا مالک نہیں ہے؟

جواب...... اگر چہ وہ مالک تو نہیں مگر مالک کے مثل ہے اور مالک کو حق ہوتا ہے کہ خواہ عقد کو فسخ کر دے اور خواہ اس کی اجازت دیدے۔

سوال...... مرتہن مالک کے درجہ میں کیسے ہے؟

جواب...... اس لئے کہ اس میں ملکیت کی علامت پائی جاتی ہے جیسے راہن کا تصرف مجور ہونا اور اگر راہن اس سے وطی کرے تو عقد کا ضامن ہونا وغیرہ۔

تنبیہ...... فسخ کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں ایک تو یہ جو مذکور ہوئی اور دوسری روایت یہ ہے کہ بیع فسخ نہ ہوگی اور دوسری روایت ہی اصح ہے۔

مرتہن کے فسخ کرنے سے بیع فسخ ہوگی یا نہیں

وفی اصح الروایتین لا ینفسخ بفسخه لانه لو ثبت حق الفسخ له انما یثبت ضرورة صیانة حقه و حقه فی الحبس لایبطل بانعقاد هٰذا العقد فبقی موقوفا فان شاء المشتری صبر حتی یفتک الراهن الرهن اذا العجز علی شرف الزوال وان شاء رفع الامر الی القاضی وللقاضی ان یفسخ لفوات القدرة علی التسلیم ولایة الفسخ الی القاضی لا الیه وصار کما اذا ابق العبد المشتری قبل القبض فانه یتخیر المشتری لما ذکرنا کذالک هٰذا

ترجمہ...... اور دو روایتوں میں سے اصح روایت کے مطابق مرتہن کے فسخ کرنے سے بیع فسخ نہ ہوگی اس لئے کہ اگر مرتہن کے لئے حق فسخ ثابت ہوگا تو اپنے حق کی حفاظت کی ضرورت سے ثابت ہوگا اور اس عقد کے معقد ہونے سے مرتہن کے حبس کا حق باطل نہ ہوگا تو عقدِ موقوف باقی رہا۔ پس اگر مشتری چاہے تو صبر کرے یہاں تک کہ راہن رہن کو چھڑا لے اس لئے کہ عاجزی زوال کے کنارے پر ہے اور اگر چاہے تو اس معاملہ کا مرافعہ قاضی کی طرف کرے اور قاضی کو حق ہے کہ بیع فسخ کر دے تسلیم پر قدرت کے فوت ہونے کی وجہ سے اور فسخ کی ولایت قاضی کی طرف ہے نہ کہ مرتہن کی طرف اور ایسا ہو گیا جیسے خریدا ہوا غلام جبکہ وہ قبضہ سے پہلے بھاگ جائے تو مشتری مختار ہوتا ہے اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کر دی ہے ایسی ہی یہ۔

تشریح...... یہ دوسری روایت ہے جو اصح ہے کہ مرتہن کے فسخ کرنے سے بیع فسخ نہ ہوگی بلکہ موقوف رہے گی تو اب مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے صبر کرے اور جب راہن مرتہن کا قرض ادا کر کے مرہون کو چھڑا لے اس وقت مبیع کو راہن سے لے لے اور اگر چاہے تو اس معاملہ کو

قاضی کی عدالت میں لے جائے تا کہ وہ اس عقد کو فسخ کر دے کیونکہ راہن کو تسلیم کی قدرت نہیں ہے بہر حال فسخ کی ولایت قاضی کو ہے مرتہن کو نہیں ہے۔

سوال...... بیع کے انعقاد میں مرتہن کا ضرر ہے؟

جواب...... کوئی ضرر نہیں کیونکہ اس کو حق حبس حاصل تھا جواب بھی برقرار رہیگا اور اسی وجہ سے کہ مرہون مرتہن کے پاس محبوس ہے بیع کو موقوف مان کر مشتری کو اختیار دیا گیا ہے۔

سوال...... راہن کو صبر کا اختیار کیوں دیا گیا ہے؟

جواب...... کیونکہ ابھی راہن مبیع کے سپرد کرنے سے عاجز ہے لیکن آئندہ قرض ادا کر کے اس پر قدرت حاصل ہو جائے گی تو جب تک مشتری صبر کر لے اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے **اذا العجز علیٰ شرف الزوال**۔

سوال...... کیا آپ اس کی کوئی مثال پیش کر سکتے ہیں؟

جواب...... جی ہاں! مشتری نے ایک غلام خرید اگر غلام قبضہ سے پہلے ہی بھاگ گیا تو یہاں بھی مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے تو صبر کرے یہاں تک کہ غلام لوٹ کر آ جائے اور اگر چاہے تو اس کا مقدمہ قاضی کی عدالت میں لے جائے وہ اس کو فسخ کر دے گا۔

مرتہن کی اجازت کے بغیر راہن مرہون کو فروخت کر دے تو بیع موقوف ہوگی

ولو باعه الراهن من رجل ثم باعه بيعا ثانيا من غيره قبل ان يجيزه المرتهن فالثاني موقوف ايضا على اجازته لان الاول لم ينفذ والموقوف لايمنع توقف الثاني فلو اجاز المرتهن البيع الثاني جاز الثاني

ترجمہ...... اور اگر مرہون کو راہن نے کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا پھر اس کو دوبارہ دوسرے شخص کے ہاتھ بیچ دیا مرتہن کی اجازت سے پہلے تو دوسری بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف ہے اس لئے کہ پہلی بیع نافذ نہیں ہوئی اور موقوف دوسری کے توقف کو نہیں روکتا پس اگر مرتہن نے دوسری بیع کی اجازت دیدی تو دوسری بیع جائز ہے۔

تشریح...... مرتہن کی اجازت کے بغیر اگر راہن مرہون کو فروخت کرے تو بیع موقوف ہوتی ہے (کما مر) اور ابھی مرتہن نے اجازت نہیں دی تھی کہ راہن نے دوسرے شخص کے ہاتھ پھر مرہون کو اگر فروخت کر دیا تو اب کیا ہوگا؟...... تو فرمایا کہ جیسے اول موقوف تھی ایسے ہی ثانی بھی موقوف ہوگی اب مرتہن اگر بیع اول کی اجازت دے تو بیع اول نافذ ہوگی اور اگر بیع ثانی کی اجازت دے تو بیع ثانی نافذ ہوگی۔

سوال...... مصنفؒ نے تو صرف یہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر بیع ثانی کی اجازت دیدی تو وہی جائز ہوگی؟

جواب...... جی ہاں! لیکن جب ثانی جائز ہوگئی تو اگر اول کی اجازت دیدے تو وہ بدرجۂ اولی جائز ہو جائے گی۔

سوال...... پھر مصنف نے اس ثانی کو کیوں خاص کر دیا؟

جواب...... بیع ثانی اوران دوسرے عقود کے درمیان فرق کرنے کی وجہ سے جن کا ذکر ابھی آ رہا ہے۔ سنئے۔

بیع کے بعد دوبارہ بیع کی اور مرتہن نے اجازت دیدی تو بیع اول کا حکم

ولو باع الراهن ثم اجر اووهب اورهن من غيره واجاز المرتهن هذه العقود جاز البيع الاول

ترجمہ...... اور راہن نے بیع کی پھر اجارہ پر دیا یا ہبہ کر دیا یا اس کے غیر کے ہاتھ رہن دیدیا اور مرتہن نے ان عقود کی اجازت دیدی تو بیع اول جائز ہے۔

تشریح...... یعنی اگر بیع کے بعد دوبارہ بیع کی تو مرتہن جونسی بیع کی اجازت دیدے وہی جائز ہو جائے گی اور اگر بیع کے بعد اجارہ پر دیدے یا بیع کے بعد کسی کو ہبہ کر دے یا بیع کے بعد کسی دوسرے کے پاس رہن رکھدے اور اب مرتہن اجارہ یا ہبہ یا رہن کی اجازت دیدے تب بھی یہ عقود ثلاثہ جائز نہ ہوں گے بلکہ ان سے پہلے جو بیع کی گئی تھی صرف وہ جائز ہوگی۔

سوال...... اس کو بیع اول کیوں کہا گیا ہے جبکہ دو بیع یہاں نہیں ہیں؟

جواب...... اس کو بیع اول اس لئے کہدیا کہ باقی عقود بیع کے بعد ہیں تو بیع ان سے پہلے ہوگئی۔

سوال...... اس کی کیا وجہ ہے کہ دو بیع کی صورت میں تو وہ بیع جائز ہوتی ہے جس کی مرتہن اجازت دے اور دیگر عقود کی اجازت کے باوجود بھی بیع اول ہی نافذ ہوتی ہے؟

جواب...... آئندہ عبارت میں مصنفؒ اسی کا جواب دے رہے ہیں۔

دونوں صورتوں میں وجہ فرق

والفرق ان المرتهن ذوحظ من البيع الثاني لانه يتعلق حقه ببدله فيصح تعيينه لتعلق فائدته به اما لاحق له في هذه العقود لانه لا بدل في الهبة والرهن والذي في الاجارة بدل المنفعة لا بدل العين وحقه في مالية العين لافي المنفعة فكانت إجارته اسقاطا لحقه فزال المانع فنفذ البيع الاول فوضح الفرق

ترجمہ...... اور فرق یہ ہے کہ مرتہن حصہ والا ہے دوسری بیع سے اس لئے کہ اس کا حق مرہون کے ثمن کے ساتھ متعلق ہے تو مرتہن کی تعیین صحیح ہے مرتہن کے فائدہ کے متعلق ہونے کی وجہ سے ثانی کے ساتھ بہرحال ان عقود ثلاثہ میں اس کا کوئی حق نہیں ہے اس لئے کہ ہبہ اور رہن میں تو کوئی بدل ہی نہیں ہے اور جو بدل اجارہ میں ہے وہ منفعت کا بدل ہے عین کا بدل نہیں ہے اور مرتہن کا حق عین کی مالیت میں ہے نہ کہ منفعت میں تو مرتہن کی اجازت اپنے حق کا اسقاط ہے تو مانع زائل ہو گیا پس بیع اول نافذ ہو جائے گی پس فرق واضح ہو گیا۔

تشریح...... مصنفؒ نے اس عبارت میں ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق واضح کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت میں جبکہ دونوں بیع ہوں تو مرتہن کا حق بیع کیساتھ وابستہ ہے کیونکہ اس کا بدل میں حق ہے کہ اب بدل (ثمن) کو مرہون کی جگہ رہن رکھا جائے گا اور ہوسکتا ہے کہ مرتہن کی منفعت بیع ثانی میں ہو کہ اس کا ثمن زیادہ ہو تو اپنی منفعت کے پیش نظر اس کو تعین کا حق دیا گیا

ہے۔ اور دوسری صورت میں عقود ثلاثہ (اجارہ، ہبہ، رہن) میں مرتہن کا کوئی حق نہیں کیونکہ رہن اور ہبہ میں تو کوئی بدل ہے ہی نہیں اور اجارہ میں اجرت بدل ہے مگر یہ منفعت کا بدل ہے عین مالیت کا بدل نہیں ہے اور مرتہن کا حق مالیت عین کے ساتھ وابستہ ہے منفعت کے ساتھ وابستہ نہیں ہے۔

خلاصۂ کلام...... مرتہن کا عقود ثلاثہ میں کوئی حق نہیں تو اس کی اجازت تعین کا کام نہیں کریگی یعنی مرتہن نے عین مرہون سے اپنا حق اٹھالیا تو راہن کا تصرف نافذ ہونے سے جو چیز مانع تھی وہ مانع ختم ہوگیا اب ہم اپنے طریقہ پر غور کریں گے کہ کون سے عقد کو جائز قرار دیں تو ہم نے بیع کو اختیار کیا ہے اور اس کو جائز قرار دیا کیوں؟

اس لئے کہ وہ مقدم ہے اور اس لئے کہ وہ لازم ہے اور اس لئے کہ اس میں مرتہن کی منفعت ہے لہذا فرق واضح ہوگیا۔

راہن نے عبد مرہون کو آزاد کردیا تو آزاد ہوگا یا نہیں، اقوال فقہاء

قال ولو اعتق الراهن عبد الرهن نفذ عتقه وفي بعض اقوال الشافعي لا ينفذ اذا كان المعتق معسرا لان في تنفيذه ابطال حق المرتهن فاشبه البيع بخلاف ما اذا كان موسرا حيث ينفذ على بعض اقواله لانه لا يبطل حقه معنى بالتضمين وبخلاف اعتاق المستاجر لان الاجارة تبقى مدتها إذا الحريقبلها اما لا يقبل الرهن فلا يبقى

ترجمہ...... قدوریؒ نے فرمایا اور اگر راہن نے رہن کا غلام آزاد کردیا تو اس کا عتق نافذ ہوجائے گا اور شافعیؒ کے بعض اقوال میں نافذ نہ ہوگا جبکہ معتق تنگدست ہو اس لئے کہ عتق کے نافذ کرنے میں مرتہن کے حق کو باطل کرنا ہے تو یہ بیع کے مشابہ ہوگیا بخلاف اس صورت کے جبکہ معتق مالدار ہو اس حیثیت سے کہ ان کے بعض اقوال پر عتق نافذ ہوجائے گا اس لئے کہ ضمان واجب ہونے کی وجہ معنی مرتہن کا حق باطل نہ ہوگا اور بخلاف مستاجر کو آزاد کرنے کے اس لئے کہ اجارہ اپنی مدت تک باقی رہیگا اس لئے کہ آزاد اجارہ کو قبول کرتا ہے بہرحال آزاد رہن کو قبول نہیں کرتا پس رہن باقی نہیں رہیگا۔

تشریح...... اگر راہن مرہون غلام کو فروخت کردے تو اس کی بیع موقوف ہوتی ہے (کمامرّ) لیکن اگر راہن مرہون غلام کو آزاد کردے تو کیا حکم ہے؟

تو فرمایا کہ اس میں اختلاف ہے! احناف کا مسلک یہ ہے کہ معتق خواہ مالدار ہو خواہ غریب عتق نافذ ہوگا اور غلام آزاد ہوجائے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں کچھ جداگانہ احکام جاری ہوں گے مگر عتق درست ہے امام شافعیؒ کے اس میں تین قول ہیں۔

۱- حنفیہ کے موافق کہ مطلق عتق نافذ ہے۔

۲- مطلق عتق نافذ نہ ہوگا راہن مالدار ہو یا غریب کیونکہ جب اس کی بیع نافذ نہیں ہوتی تو عتق بدرجۂ اولیٰ نافذ نہ ہوگا۔

۳- معتق (راہن) اگر مالدار ہے تو عتق نافذ ہوگا اور اگر غریب ہو تو نافذ نہ ہوگا اسی کو مصنفؒ نے بیان کیا ہے۔ اور دوسرے اقوال کی جانب اشارہ کردیا ہے۔

تنگدست ہونے کی صورت میں عدمِ نفاذ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا عتق نافذ کرنے میں مرتہن کے حق کا ابطال ہے تو جیسے بیع نافذ نہیں

ہوئی تھی اسی طرح عتق بھی نافذ نہ ہوگا۔ اور مالدار ہونے کی صورت میں نفاذِ عتق کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ اس صورت میں راہن کو ضمان ادا کرنا پڑے گا جس کی وجہ سے مرتہن کا حق باطل نہ ہوگا۔

سوال...... امام شافعیؒ ایک قول کے مطابق راہن معسر کے عتق کو نافذ نہیں مانتے اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ مرتہن کے حق کا ابطال لازم آتا ہے لیکن اگر مولیٰ نے اپنا غلام اجارہ پر دیا ہے اور مدت اجارہ کے اندر موجر (راہن) اس غلام مستاجر کو آزاد کر دے تو اس کا عتق نافذ ہو جاتا ہے حالانکہ اس میں مستاجر کے حق کا ابطال ہے دونوں میں وجہ فرق کیا ہے؟

جواب...... جی ہاں! مستاجر کے عتق کو انہوں نے جائز قرار دیا ہے وجہ یہ ہے کہ آزادی اور اجارہ میں کوئی منافات نہیں بلکہ آزاد بھی اجیر ہوتا ہے تو اعتاق کے بعد بھی عقدِ اجارہ اپنی مدت تک برقرار رہیگا تو ابطالِ حق مستاجر لازم نہیں آئے گا۔

اور حُر اور رہن میں منافات ہے یعنی آزاد کو رہن نہیں رکھا جا سکتا تو اعتاق کے بعد رہن بھی ختم ہو جائے گا جس سے مرتہن کے حق کا ابطال لازم آئیگا۔ اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے راہن کے اعتاق کو غلط اور موجر کے اعتاق کو جائز قرار دیا ہے۔

احناف کی دلیل

ولنا انه مخاطب اعتق ملک نفسه فلا يلغو تصرفه بعدم اذن المرتهن كما اذا اعتق العبد المشترى قبل القبض واعتق الأبق او المغصوب ولا خفاء فى قيام ملک الرقبة لقيام المقتضى وعارض الرهن لاينبئى عن زواله

ترجمہ...... اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ مخاطب ہے (عاقل بالغ ہے) جس نے اپنی ملک کو آزاد کیا ہے تو مرتہن کی اجازت نہ ہونے کی وجہ سے اس کا تصرف لغو نہ ہوگا جیسے خریدے ہوئے غلام کو قبضہ سے پہلے آزاد کر دیا اور بھاگے ہوئے غلام یا مغصوب کو آزاد کر دیا اور ملک رقبہ کے قیام میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے مقتضی کے قیام کی وجہ سے اور رہن کا عارض ہونا زوالِ ملک کی خبر نہیں دیتا۔

تشریح...... ہم نے عتق کو مطلق جائز و نافذ قرار دیا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ راہن عاقل بالغ ہے جو احکام شرعیہ کا مخاطب و مکلّف ہے اور وہ اپنے مملوک کو آزاد کر رہا ہے تو مرتہن کے اجازت نہ دینے کی وجہ سے اس کا تصرف لغو نہ ہوگا۔

سوال...... مالک تو اگرچہ راہن ہے لیکن اس کا قبضہ تو نہیں ہے لہذا عتق نافذ نہ ہونا چاہیے؟

جواب...... قبضہ بیع کے لئے ضروری تھا تاکہ تسلیم پر قدرت حاصل ہو جائے اور اعتاق میں تسلیم کی ضرورت ہی نہیں لہذا بغیر قبضہ کے عتق نافذ ہوگا جس کی تین مثالیں سنئے۔

۱- زید نے ایک غلام بکر سے خریدا اور ابھی زید نے غلام پر قبضہ نہیں کیا اس سے پہلے ہی غلام کو آزاد کر دیا تو عتق نافذ ہے اگرچہ غلام پر قبضہ نہیں ہے۔

۲- زید کا غلام بھاگ گیا اور زید نے اس کو آزاد کر دیا تو عتق نافذ ہو جائے گا اگرچہ غلام اس کے قبضہ میں نہیں ہے۔

۳- زید نے بکر کا غلام غصب کر لیا اور بکر نے اس حال میں اس کو آزاد کر دیا تو عتق نافذ ہوگا حالانکہ ان تینوں مثالوں میں بوقت اعتاق

قبضہ ندارد ہے اسی طرح مرہون بھی آزاد ہو جائے گا اگر چہ قبضہ نہ ہو۔

بہر حال یہاں راہن نے اپنی ملک میں تصرف کیا ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مرہون راہن کی ملکیت ہے ورنہ اگر ملکیت نہ ہوتی تو اس کو رکھنا ہی درست نہ ہوتا رہن کا صحیح ہونا خود قیام ملک کو مقتضی ہے اور یہ رہن کے عارض ہونے کی وجہ سے جو مرتہن کو ید استیفاء حاصل ہو گیا اس سے ملک زائل نہ ہوگی۔

راہن کے آزاد کرنے سے ملکیت زائل ہو جائے گی اور اس کی وجہ سے مرتہن کا قبضہ بھی زائل ہو جائے گا

ثم اذا زال ملكه في الرقبة باعتاقه يزول ملك المرتهن في اليدبناءعليه كاعتاق العبد المشترك بل اولى لان ملك الرقبة اقوى من ملك اليد فلما لم يمنع الاعلى لا يمنع الادنى بالطريق الاولى وامتناع النفاذفي البيع والهبة لانعدام القدرة على التسليم واعتاق الوارث العبد الموصى برقبته لا يلغوبل يؤخر الى أداء السعاية عند ابي حنيفة واذا نفذ الاعتاق بطل الرهن لفوات محله

ترجمہ ...... پھر جب غلام میں راہن کی ملک زائل ہوگئی اس کو آزاد کرنے کی وجہ سے تو قبضہ میں مرتہن کی ملک زائل ہو جائے گی اسی پر بناء کرتے ہوئے جیسے مشترک غلام کو آزاد کرنا بلکہ بدرجۂ اولی اس لئے کہ ملکِ رقبہ ملکِ ید سے اقوی ہے پس جب کہ (عتق کی صحت سے) اعلی مانع نہ ہوا تو اولی بدرجۂ اولی مانع نہ ہوگا اور بیع اور ہبہ میں نفاذ کا ممتنع ہونا تسلیم پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے ہے اور وارث کا آزاد کرنا ایسے غلام کو جس کے رقبہ کی وصیت کر دی گئی ہو لغو نہ ہوگا بلکہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعتاق کو اداء سعایت تک مؤخر رکھا جائے گا اور جب اعتاق نافذ ہو گیا تو رہن کا محل فوت ہونے کی وجہ سے رہن باطل ہو گیا۔

تشریح ...... جب راہن نے غلام آزاد کر دیا تو اب راہن کی ملکیت زائل ہوگئی اور جب راہن کی ملکیت زائل ہوگئی تو مرتہن کو جو قبضہ کی ملکیت حاصل تھی وہ بھی زائل ہوگئی۔

اگر ایک غلام زید اور بکر کے درمیان مشترک ہو اور زید نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو آزاد ہو گیا بکر کی ملکیت اس آزادی کو روک نہیں سکتی بلکہ پورا غلام آزاد ہو جاتا ہے وہ دوسری بات ہے کہ معتق یا معتق پر کچھ احکام جاری ہوں گے۔

تو دیکھئے یہاں بکر ملکیت میں شریک ہے اور مرتہن ملک رقبہ میں شریک نہیں ہے بلکہ اس کو صرف ملک ید حاصل ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ملک رقبہ قوی اور ملک ید اس کے مقابلہ میں ضعیف ہے اور آپ نے دیکھا کہ قوی نے صحتِ عتق کو نہیں روکا تو اولی بدرجۂ اولی صحت عتق کو نہیں روکے گا۔

سوال ...... غیر کے حق کا متعلق ہونا تصرف کے نفاذ سے مانع ہوتا ہے جیسے بیع اور ہبہ میں تو پھر عتق صحیح کیوں؟

جواب ...... آپ کا بیان کردہ اصول کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے اور رہا بیع و ہبہ کا عدم نفاذ وہ صرف اس وجہ سے ہے کہ راہن کو تسلیم پر قدرت نہیں ہے اسی وجہ سے ابق کی بیع اور مستاجر کی بیع نافذ نہ ہوگی اور عتق نافذ ہوگا۔

سوال ...... زید نے وصیت کی میراث فلاں غلام بکر کو دے دینا، خالد (وارثِ زید) نے بکر کو ابھی دیا نہیں تھا کہ اس غلام کو آزاد کر

دیا تو عتق صحیح نہ ہوگا کیونکہ وارث اگرچہ مالک ہے لیکن اس غلام کے ساتھ بکر کا حق وابستہ ہے تو اسی طرح راہن کا عتق بھی صحیح نہ ہونا چاہئے؟

جواب...... ہمیں آپ کے مسئلہ ہی سے اتفاق نہیں بلکہ وارث کا عتق صحیح ہے لیکن اتنی سی بات ہے کہ یہ غلام موصیٰ لہٗ (بکر) کے لئے اپنی قیمت کی کمائی کرے گا اور یہ تاخیر امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے ورنہ صاحبینؒ کے نزدیک فی الحال آزاد ہو جائے گا۔

خلاصۂ کلام...... تصرف اعتاق لغو نہیں ہے۔ بہرحال جب اعتاق نافذ ہو گیا تو اب غلام چونکہ آزاد ہو گیا اور آزاد رہن کا محل نہیں ہے اس لئے رہن باطل ہو جائے گا۔

غلام کے آزاد ہونے سے مرتہن کا قرض کیسے وصول کیا جائے گا

ثم بعد ذالک ان كان الراهن موسرا والدين حالا طولب باداء الدين لانه لو طولب باداء القيمة تقع المقاصة بقدر الدين فلا فائدة فيه وان كان الدين مؤجلا اخذت منه قيمة العبد وجعلت رهنا مكانه حتى يحل الدين لان سبب الضمان متحقق وفي التضمين فائدة فاذا حل الدين اقتضاه بحقه اذا كان من جنس حقه ورد الفضل

ترجمہ...... پھر اس کے بعد اگر راہن مالدار اور قرض فی الحال واجب الاداء ہو تو راہن سے قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے گا اس لئے کہ اگر راہن سے قیمت کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے تو قرض کے بقدر مقاصہ واقع ہو جائے گا تو اس میں کوئی فائدہ نہ ہوگا، اور اگر قرض مؤجل ہو (میعادی) تو راہن سے غلام کی قیمت لی جائے گی اور قیمت کو غلام کی جگہ رہن کر دیا جائے گا، یہاں تک کہ دین کی ادائیگی کا وقت آ جائے اس لئے کہ ضمان کا سبب متحقق ہے اور تضمین میں فائدہ ہے پس جب کہ دین کی ادئیگی کا وقت آ گیا تو مرتہن اس کو اپنے حق میں وصول کرے جب کہ وہ اس کے حق کی جنس سے ہو اور زیادتی کو واپس کر دے۔

تشریح...... راہن نے اگر مرہون غلام کو آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہو گیا مگر اس میں بظاہر مرتہن کا خسارہ ہے اس لئے حکم دیا گیا کہ اب دیکھو راہن غریب ہے یا مالدار اگر مالدار ہو پھر دیکھو قرض ابھی واجب الادا ہے یا میعادی ہے کیونکہ ہر صورت کے احکام جداگانہ ہیں:

۱- اگر معتق مالدار ہو اور قرض فی الحال واجب الادا ہو تو راہن سے اداءِ دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔

سوال...... مرہون کا عوض یعنی قیمت کا مطالبہ ہونا چاہئے؟

جواب...... یہاں چونکہ قرض کی ادائیگی کا وقت آ چکا ہے تو اب قیمت کے مطالبہ سے کوئی فائدہ نہ ہوگا کیونکہ اگر قیمت لی گئی اور قیمت اور دین متحد الجنس ہوں تو دین کے بقدر مقاصہ ہوگا، اور اگر قیمت میں کچھ زیادتی ہے تو وہ راہن کو واپس کر دی جائے گی تو قیمت واجب کرنے میں کوئی فائدہ نہ ہوا اس لئے دین کی ادئیگی کا مطالبہ کیا جائے گا۔

۲- اور اگر قرض میعادی ہے تو راہن سے غلام کی قیمت وصول کر کے مرہون کی جگہ رکھ دی جائے گی اور قرض کی ادائیگی کے وقت تک وہ قیمت رہن رہے گی پھر جب اداءِ دین کا وقت آ جائے تو اگر قیمت اور دین ایک جنس کے ہوں یعنی دونوں دراہم یا دنانیر ہوں تو مرتہن

اس قیمت سے اپنا حق وصول کرے پھر اگر قیمت قرض سے زیادہ ہوتو زیادہ راہن کو واپس کر دے اور اگر کم ہوتو کمی کو راہن سے وصول کرے اور قیمت اور دین خلافِ جنس ہوں تو وصول نہیں کریگا بلکہ قیمت کو محبوس رکھے یہاں تک کہ راہن اس کا قرض ادا کر دے یا قاضی وصول کا حکم کر دے۔

سوال......راہن پر ضمان کیوں واجب ہوا اور اس کا کیا فائدہ ہے؟

جواب......ضمان اس لئے واجب ہوا کہ اس نے مرہون کو آزاد کر کے مرتہن کا ید استیفاء زائل کر دیا تو یہ ضمان کا سبب ہے۔ اور فائدہ اس کا یہ ہے کہ اس سے مرتہن کے قرض کی وصولیابی کیلئے مضبوطی حاصل ہو جائے گی۔ مگر یہ حکم جب ہے جب کہ راہن مال دار ہو اور اگر وہ غریب ہوتو اس کا حکم یہ ہے جو آگے آ رہا ہے۔

راہن غریب ہوتو غلام اپنی قیمت میں سعی کرے گا

وان كان مسعرا سعى العبد فى قيمته وقضى به الدين الا اذا كان بخلاف جنس حقه لانه لما تعذر الوصول الى عين حقه من جهة المعتق يرجع الى من ينتفع بعتقه وهو العبد لان الخراج بالضمان قال رضى الله عنه وتاويله اذا كانت القيمة اقل من الدين اما اذا كان الدين اقل نذكره انشاء الله تعالى

ترجمہ......اور اگر راہن غریب ہوتو غلام اپنی قیمت میں سعی کرے گا اور اس کمائی سے قرض ادا کیا جائے گا مگر جب کہ دین اس کے حق کی جنس کے خلاف ہو اس لئے کہ جب معتق کی جانب اپنے عین حق کو وصول کرنا متعذر ہو گیا تو مرتہن اس شخص پر رجوع کرے گا جو راہن کے عتق سے منتفع ہوا ہے اور وہ غلام ہے اس لئے کہ حاصلات بقدر ضمان ہے حضرت مصنفؒ نے فرمایا اور اس کی تاویل یہ ہے کہ جب کہ قیمت قرض سے کم ہو بہر حال جب کہ قرض قیمت سے کم ہوتو ہم اس کو انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

تشریح......اگر راہن غریب ہوتو مرتہن غلام معتق کو پکڑے اور اس سے کمائی کرائے تا کہ اس کمائی سے مرتہن کا قرض ادا ہو۔ اب یہاں قدرتی طور پر دو سوال پیدا ہوتے ہیں کہ غلام کمائی کیوں کریگا اور کتنی کرے گا جس کا بیان یہ ہے۔

۱- کمائی اس لئے کریگا کہ راہن کے غریب ہونے کی وجہ سے مرتہن اس سے اپنا حق وصول نہیں کر سکتا لہذا بر بناء مجبوری یہ غلام ماخوذ ہوگا کیونکہ اس کے عتق سے نفع اٹھانے والا یہی ہے...... کیونکہ حصول نفع منوط بضمان ہے یعنی نفع آزادی کے ساتھ اسی پر قیمت واجب ہوگی بالفاظ دیگر حاصلات ومنافع بوجہ ضمان ہے۔

۲- اب رہی یہ بات کہ کتنی کمائی کریگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ قیمت اور قرض میں سے جو بھی کم ہو اتنی ہی کمائی اس پر لازم ہے یعنی اگر قرض کم ہوتو قرض کے بقدر اور اگر قیمت کم ہوتو قیمت کے بقدر کمائی کریگا۔ اسی لئے صاحب ہدایہؒ کو تفسیر کرنی پڑی کہ جو کہا گیا ہے **سعى العبد فى قيمته** یہ اس وقت ہے جبکہ قیمت قرض سے کم ہو۔

اب اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ غلام نے کما کر قرض ادا کر دیا تو کیا اس کو حق ہوگا کہ وہ ادا کیا ہوا قرض اپنے معتق سے واپس لے؟

تو اس کا جواب اگلی عبارت سے دے رہے ہیں فرماتے ہیں۔

غلام نے اپنی کمائی جو مرتہن کو ادا کی اس کا رجوع راہن پر کرے گا

ثم يرجع بماسعى على مولاه اذا أيسر لانه قضى دينه وهو مضطر فيه بحكم الشرع فيرجع عليه بما تحمل عنه بخلاف المستسعى في الاعتاق لانه يؤدى ضمانا عليه لانه انما يسعى لتحصيل العتق عنده وعندهما لتكميله وهنا يسعى في ضمان على غيره بعد تمام اعتاقه فصار كمعير الرهن

ترجمہ...... پھر غلام رجوع کریگا اس مقدار کے سلسلہ میں جو اس نے کمائی اپنے مولیٰ پر جبکہ وہ مالدار ہو جائے اس لئے کہ غلام نے معتق قرض کو ادا کیا ہے اور غلام اس میں بحکم شرع مجبور ہے تو غلام معتق پر رجوع کریگا اس مقدار کے سلسلہ میں جس کا اس نے معتق کی جانب سے عمل کیا ہے بخلاف اس غلام کے جس سے کمائی کرائی گئی ہو اعتاق میں اس لئے کہ وہ اس ضمان کو ادا کر رہا ہے جو اس پر ہے اس لئے کہ وہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک تحصیل عتق کیلئے سعی کر رہا ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک تکمیل عتق کیلئے اور یہاں وہ کمائی کر رہا ہے اس ضمان کے سلسلہ میں جو اس کے غیر پر واجب ہے اس کے اعتاق کے پورا ہونے کے بعد تو عبد مستسعیٰ رہن کو عاریت پر دینے والے کے مثل ہو گیا۔

تشریح......

۱- اعتاق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک متجزی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک غیر متجزی ہے لہذا صاحبینؒ کے نزدیک بعض حصہ کو آزاد کر دینا گویا کل کا آزاد کرنا ہو گیا لیکن ابھی غلام کے پاس دوسرے شریک کی مالیت محبوس ہے اس سے پیچھا چھڑانے کیلئے اگر معتق غریب ہے اپنی قیمت کا نصف حصہ دوسرے شریک کو دیگا جبکہ اس کی ملکیت آدھی ہو۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک جتنا آزاد کیا گیا وہ آزاد ہو گیا باقی کی آزادی کے لئے کمائی کرائی جائے گی۔

خلاصۂ کلام...... اس غلام پر کمائی صاحبینؒ کے نزدیک تکمیل عتق کیلئے ہو گی اور امام صاحبؒ کے نزدیک تحصیل عتق کیلئے ہو گی (تفصیل کیلئے دیکھئے ہدایہ ص ۴۳۶ ج ۲)

۲- زید نے خالد کو خالد کی مجبوری کے پیش نظر اپنی گھڑی عاریت دیدی کہ اس کو رہن رکھ کر قرض لے لو اور اپنی ضرورت پوری کر لو خالد نے ایسا کر لیا اب زید نے خالد کا قرض ادا کر کے اپنی گھڑی مرتہن سے لے لی تو زید یہ قرض جو اس نے ادا کیا ہے خالد سے واپس لیگا۔ کیونکہ اس نے مجبوراً ایسا کیا ہے کہ خالد کا قرض ادا کیا ہے تاکہ اپنی گھڑی چھڑا سکے اس سے یہ اصول نکلا کہ جو مجبور و مضطر ہو کر کسی کا قرض ادا کر دے تو وہ ادا کیا ہوا قرض واپس لیگا، اور اگر کوئی ایسا ضمان ادا کرے جو خود اس کے ذمہ ہو تو اس کو دوسرے سے واپس لینے کا حق نہ ہوگا۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشیں ہو گئیں تو اب سمجھئے۔

پہلی صورت میں غلام مرہون نے جو کمائی کر کے راہن کا قرض ادا کیا ہے تو کیا وہ اس قرض کو راہن سے واپس لے سکتا ہے؟

تو فرمایا کہ لے سکتا ہے جب راہن خوشحال ہو جائے تو واپس لے لے کیونکہ یہاں غلام نے بحکم شریعت مجبور و مضطر ہو کر راہن کا قرض ادا کیا ہے تو قاعدۂ مذکورہ کی وجہ سے واپسی جائز ہوگی اور اگر خالص اعتاق کی صورت میں جبکہ ایک شریک نے آزاد کیا ہو اور دوسرے کے لئے کمائی کرائی گئی ہو تو اس کمائی کو شریک معتق سے واپس نہیں لیگا کیونکہ یہاں غلام معتق کا قرض ادا نہیں کر رہا ہے بلکہ جو

ضمان شرعاً غلام پر لازم ہوا ہے اس کو وہ ادا کر رہا ہے کیونکہ بقول ابوحنیفہؒ یہ کمائی تحصیل عتق کیلئے ہے اور بقول صاحبینؒ تکمیل عتق کیلئے ہے اور رہن والے مسئلہ میں غلام راہن کا قرض ادا کر رہا ہے حالانکہ غلام یہاں کمائی کے وجوب سے پہلے پورا آزاد ہو چکا ہے تو غلام کا وہ مسئلہ ہوگا جو معیر رہن کا ہے جو ہم نے بیان کر دیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا نقطہ نظر

ثم ابوحنيفة اوجب السعاية فى المستسعى المشترك فى حالتى اليسار والاعسار وفى العبد المرهون شرط الاعسار لان الثابت للمرتهن حق الملك وانه ادنى من حقيقة الثابتة للشريك الساكت فوجبت السعاية هنا فى حالة واحدة اظهار لنقصان رتبته بخلاف المشترى قبل القبض اذا اعتقه المشترى حيث لايسعى للبائع الا رواية عن ابى يوسف والمرهون يسعى

ترجمہ...... پھر ابوحنیفہؒ نے مالداری اور غریبی کی دونوں حالتوں کی کمائی کو واجب کیا ہے اس غلام مشترک میں جس سے کمائی کرائے اور غلام مرہون میں تنگدستی کی شرط لگادی اس لئے کہ مرتہن کیلئے حق ملک ثابت ہے اور حق ملک اس حقیقی ملک سے ادنیٰ ہے جو شریک ساکت کیلئے ثابت ہے تو یہاں (رہن میں) ایک ہی حالت کے اندر کمائی واجب ہوئی اس کے رتبہ کے نقصان کو ظاہر کرنے کے لئے بخلاف غلام مشتری کے جس کو مشتری نے قبضہ سے پہلے آزاد کر دیا ہو اس حیثیت سے کہ وہ غلام بائع کیلئے کمائی نہیں کریگا۔ مگر ابو یوسفؒ کی ایک روایت میں اور مرہون سعی کریگا۔

تشریح...... یہاں تین مسئلے ہیں

۱- ایک غلام زید اور خالد دونوں کے درمیان مشترک ہے زید نے اپنا حصہ آزاد کر دیا اور خالد نے نہیں کیا تو اگر خالد چاہے تو غلام سے اپنے حصہ کے بارے میں کمائی کرائے خواہ زید مالدار ہو یا غریب یعنی امام صاحبؒ نے یہاں معتق کی مالداری اور غریبی کا خیال نہیں کیا بلکہ دونوں صورتوں میں (اگر دوسرا شریک چاہے) کمائی کرا سکتا ہے۔

۲- اگر راہن نے غلام کو آزاد کیا ہو تو مرتہن غلام سے صرف اسی وقت کمائی کرا سکتا ہے جبکہ راہن غریب ہو اور اگر مالدار ہو تو نہیں۔

۳- زید نے خالد کا غلام خریدا اور ابھی زید نے قبضہ نہیں کیا تھا کہ زید نے اس غلام کو آزاد بھی کر دیا تو عتق صحیح ہوگیا لیکن ابھی زید نے خالد کا ثمن ادا نہیں کیا تو کیا یہ غلام خالد کے ثمن کیلئے کمائی کرے گا تو فرمایا کہ نہیں کرے گا۔ زید مالدار ہو یا غریب بہر صورت سعایہ واجب نہیں ہے۔

خلاصۂ کلام...... پہلی صورت میں دونوں صورتوں میں کمائی ہے اور دوسری صورت میں فقط ایک صورت میں اور تیسری میں بالکل جائز نہیں تو اس فرق کی کیا وجہ ہے۔

تو پہلی دونوں صورتوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا گیا کہ اس میں دونوں شریکوں کی حقیقی ملک ہے اور دوسری صورت میں مرتہن کی حقیقی ملک نہیں بلکہ حق ملک ہے اور حق ملک حقیقی ملک سے گھٹیا ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان فرق واضح کرنے کیلئے یعنی یہ بتانے کیلئے کہ ثانی کا مرتبہ اول سے کم ہے یہ فرق کر دیا کہ اول بہر دو صورت اور ثانی میں صرف ایک صورت میں کمائی کرائی جا

سکتی ہے۔

پھر یہ دوسری اور تیسری صورت میں کیوں فرق کیا گیا ہے اس کی وجہ اگلی عبارت میں ہے۔

دوسری اور تیسری صورت میں فرق

لان حق البائع في الحبس اضعف لان البائع لا يملكه في الاخرة ولايستوفى من عينه وكذالك يبطل حقه في الحبس بالاعارة من المشترى والمرتهن ينقلب حقه ملكا ولا يبطل حقه بالاعارة من الراهن حتى يمكنه الاسترداد فلو اوجبنا السعاية فيهما لسوينا بين الحقين وذالك لا يجوز

ترجمہ ...... اسلئے کہ حبس میں بائع کا حق ضعیف ہے اسلئے کہ مال میں بائع اس کا مالک نہ ہوگا اور نہ بائع اس کے عین سے وصول کرسکتا ہے اور ایسے ہی حبس میں اس کا حق باطل ہو جاتا ہے مشتری کا عاریت پر دینے کی وجہ سے اور مرتہن اس کا حق ملک سے پلٹ جاتا ہے اور راہن کو عاریت پر دینے کی وجہ سے مرتہن کا حق باطل نہیں ہوتا یہاں تک کہ اس کو راہن سے واپس لینے کی قدرت ہوتو اگر ہم ان دونوں صورتوں میں کمائی کو واجب کردیں تو ہم نے دونوں حقوں کے درمیان برابری کردی اور یہ جائز نہیں ہے۔

تشریح ...... یہاں سے مصنفؒ دوسری اور تیسری صورت کے درمیان فرق بتارہے ہیں جو تین ہیں۔

۱۔ بائع انجام کار مبیع کا مالک نہ ہوگا بلکہ صرف بائع کو حق حبس ہے اور اگر بائع کے پاس مبیع ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ بیع ہی فسخ ہو جائے گی اور مرتہن کے پاس اگر ہلاک ہو جائے تو رہن فسخ نہ ہوگا

بلکہ پورا ہوا اور مرتہن اپنے قرض کو وصول کرنے والا ہو گیا گویا مرتہن مرہون

کا مالک ہو گیا۔

۲۔ بائع اپنا ثمن مبیع سے وصول نہیں کرسکتا بلکہ صرف اس کو حق حبس ہے مشتری کسی بھی محل سے قرض ادا کرسکتا ہے کیونکہ بائع کا ثمن بذمۂ مشتری ہے اور مرتہن کا قرض اگر چہ بذمۂ راہن ہے لیکن اب اس کے حق کے عوض میں مرہون ہے جس سے حسب تفصیل سابق قرض کی وصولیابی کی جاسکتی ہے۔

۳۔ اگر بائع نے مبیع عاریت پر مشتری کو دے دیا ہوتو اب حق حبس ختم ہو گیا اور واپس کا حق نہیں رہا اور اگر مرتہن نے مرہون راہن کو عاریت پر دے دیا ہوتو جب چاہے واپس لے لے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حق حبس تو دونوں کو ہے مگر مرتہن کا حق حبس اقوی ہے اور بائع کا اضعف ہے تو ان دونوں کے حکم میں بھی فرق کرنا ضروری ہے لہٰذا ہم نے کہا کہ رہن کی صورت میں کمائی کرائی جائے گی اور بیع کی صورت میں کمائی نہیں کرائی جائے گی۔ ورنہ فارق کے باوجود دونوں حقوق کے درمیان مساوات و برابری لازم آئے گی جو جائز نہیں ہے۔

مولیٰ نے غلام کو آزاد کیا عتق کے بعد آقا اقرار کرتا ہے کہ میں نے اس غلام کو فلاں کے پاس رہن رکھا تھا اور غلام مولیٰ کی تکذیب کرتا ہے مولیٰ کا اقرار صحیح نہیں ہوگا

ولو اقر المولى برهن عبده بان قال له رهنتك عند فلان و كذبه العبدثم اعتقه تجب السعاية عندنا خلافا لزفر هو يعتبره باقراره بعد العتق ونحن نقول اقر بتعلق الحق فى حال يملك التعليق فيه لقيام ملكه فيصح بخلاف مابعد العتق لانه حال انقطاع الولاية

ترجمہ...... اور اگر مولیٰ نے اپنے غلام کے رہن کا اقرار کیا اس طریقہ پر کہ مولا نے کہا کہ میں نے تجھ کو فلاں کے پاس رہن کیا ہے اور غلام نے مولیٰ کی تکذیب کی پھر مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا تو ہمارے نزدیک کمائی واجب ہے بخلاف زفرؒ کے وہ اس کو عتق کے بعد کے اقرار پر قیاس کرتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ مولیٰ نے ایسی حالت میں حق کے تعلق کا اقرار کیا ہے جس حالت میں مولیٰ حق جوڑنے کی ملکیت رکھتا ہے اس کی ملک کے قیام کی وجہ سے تو اقرار صحیح ہے بخلاف عتق کے بعد کے اس لئے کہ یہ ولایت کے منقطع ہونے کی حالت ہے۔

تشریح...... مولیٰ نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا اب عتق کے بعد اقرار کرتا ہے کہ میں نے اس غلام کو فلاں کے پاس رہن رکھا تھا اور غلام اس کی تکذیب کرتا ہے تو مولیٰ کا اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ اب مولیٰ کو اس غلام پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہے اور اگر اقرار کیا اور پھر آزاد کر دیا تو ہمارے نزدیک اقرار صحیح ہے مگر امام زفرؒ اول صورت پر قیاس کرتے ہوئے اس کو بھی صحیح قرار نہیں دیتے۔

ہم نے امام زفرؒ کو جواب دیا کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ پہلی صورت میں تو مولیٰ کی ولایت منقطع ہو چکی ہے مگر دوسری صورت میں ولایت برقرار ہے لہٰذا جب مولیٰ کا اقرار بقاء ولایت کے وقت صادر ہوا تو یہ معتبر ہوگا اور یہ غلام اس مرتہن کیلئے کمائی کرے گا تفصیلِ سابق کے مطابق۔

راہن کا مرہون غلام کو مدبر بنانے کا حکم..

ولو دبره الراهن صح تدبيره بالاتفاق اما عندنا فظاهر و كذا عنده لان التدبير لايمنع البيع على اصله ولو كانت امة فاستولدها الراهن صح الاستيلاد بالاتفاق لانه يصح بادنى الحقين وهو ما للاب فى جارية الابن فيصح بالاعلى واذا صحاخرجا من الرهن لبطلان المحلية اذ لا يصح استيفاء الدين منهما فان كان الراهن موسرا ضمن قيمتهما على التفصيل الذى ذكرناه فى الاعتاق

ترجمہ...... اور اگر مرہون غلام کو راہن نے مدبر بنا دیا تو بالاتفاق اس کو مدبر بنانا صحیح ہے بہرحال ہمارے نزدیک پس ظاہر ہے اور ایسے ہی شافعیؒ کے نزدیک اس لئے کہ ان کی اصل کے مطابق تدبیر بیع کو نہیں روکتی اور اگر مرہونہ باندی ہو پس راہن نے اس کو ام ولد بنایا تو بالاتفاق استیلاد صحیح ہے اس لئے کہ استیلاد دو حقوق میں سے ادنیٰ حق سے صحیح ہوتا ہے اور وہ وہ حق ہے جو باپ کو بیٹے کی باندی میں

ہوتا ہے تو استیلاد اعلیٰ حق سے (بدرجۂ اولیٰ) صحیح ہوگا اور جب یہ دونوں صحیح ہو گئے تو وہ دونوں (مدبر وام ولد) رہن سے خارج ہو گئے مالیت کے بطلان کی وجہ سے اس لئے کہ ان دونوں سے قرض کی وصولیابی صحیح نہیں ہے۔

پس اگر راہن مالدار ہو تو ان دونوں کی قیمت کا ضامن ہوگا اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم اعتاق کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح..... اگر راہن نے مرہون غلام کو مدبر بنا دیا ہو تو بالاتفاق مدبر بن جائے گا ہمارے نزدیک جب اعتاق درست ہے تو تدبیر بدرجۂ اولیٰ درست ہوگی۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک قول کے مطابق اگرچہ اعتاق جائز نہیں مگر تدبیر ان کے نزدیک بھی جائز ہے اور وجۂ جواز یہ ہے کہ ان کے نزدیک مدبر کی بیع جائز ہے تو عدم جواز تدبیر کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور اگر راہن نے مرہونہ باندی کو ام ولد بنایا تو استیلاد بھی جائز ہے کیونکہ راہن تو مرہونہ کا مالک ہے بدرجۂ اولیٰ استیلاد صحیح ہوگا جبکہ باپ بیٹے کی باندی کو ام ولد بنا سکتا ہے۔ حالانکہ باپ کو جو حق حاصل ہے وہ ضعیف ہے اور راہن کا حق اعلیٰ اور قوی ہے اور چونکہ مدبر اور ام ولد سے قرض کی وصولیابی نہیں ہو سکتی اس لئے اب یہ دونوں رہن نہیں رہے پھر مرتہن کا کیا ہوگا تو فرمایا کہ اگر راہن مالدار ہے تو ان کی قیمت کا ضامن ہوگا جس کا ذکر ابھی پہلے صفحہ پر گذرا ہے۔

راہن غریب ہو تو مدبر اور ام ولد جمیع دین میں مرتہن کیلئے سعی کریں گے

وان كان معسرا استسعى المرتهن المدبر وام الولدفي جميع الدين لان كسبهما مال المولى بخلاف المعتق حيث يسعى في الاقل من الدين ومن القيمة لان كسبه حقه والمحتبس عنده ليس الا قدر القيمة فلا يزاد عليه وحق المرتهن بقدر الدين فلا تلزمه الزيادة ولا يرجعان بما يؤديان على المولى بعد يساره لانهما اداه من مال المولى والمعتق يرجع لانه ادى ملكه عنه وهو مضطر على مامر

ترجمہ..... اور اگر راہن غریب ہو تو مرتہن مدبر اور ام ولد سے پورے قرض کے اندر کمائی کرائیگا اس لئے کہ ان دونوں کی کمائی مولیٰ کا مال ہے بخلاف معتق کے اس حیثیت سے کہ وہ کمائی کرتا ہے قرض اور قیمت میں سے اقل کے اندر اس لئے کہ معتق کی کمائی اس کا حق ہے اور جو محبوس ہے معتق کے پاس وہ بقدرِ قیمت ہے تو قیمت پر بڑھایا نہیں جائے گا اور مرتہن کا حق دین کے بقدر تو معتق پر زیادتی لازم نہ ہوگی اور یہ دونوں (مدبر وام ولد) ادا کی ہوئی مقدار میں مولیٰ پر رجوع نہیں کریں گے اس کی مالداری کے بعد اس لئے کہ ان دونوں نے قرض کو مولیٰ کے مال سے ادا کیا ہے اور معتق رجوع کریگا اس لئے کہ اس نے مولیٰ کی طرف سے اپنی ملک کو ادا کیا ہے حالانکہ (اس میں) غلام مضطر ہے اس تفصیل کے مطابق جو گذر گئی ہے۔

تشریح..... اگر راہن غریب ہو تو اب کیا حکم ہوگا تو فرمایا کہ مرتہن مدبر اور ام ولد سے اتنی کمائی کرائے کہ اس کے قرض کے بقدر ہو جائے کیونکہ ان دونوں کی کمائی مولیٰ کی ملک ہے اور قرض مولیٰ پر ہے تو ان کی کمائی سے قرض کو ادا کرانا ایسا ہے گویا مولیٰ خود ادا کر رہا ہے لیکن معتق کے بارے میں حکم یہ تھا کہ قرض اور قیمت میں سے جو بھی کم ہو اتنی کمائی کر کے مرتہن کو دیگا ایسا کیوں؟

اس لئے کہ معتق کی کمائی خود معتق کی ہے اس لئے دونوں میں سے جو کم ہو اتنا اس پر واجب ہوگا اور حقیقت میں مرتہن کا قرض راہن

پر ہے مگر چونکہ اس کا حق مرہون کی مالیت کے ساتھ وابستہ ہو گیا تھا اور اب مرہون کی مالیت ختم ہو گئی اس کے باوجود مرتہن کی مالیت غلام کے پاس محبوس رہ گئی جس کی وجہ سے وہ اس سے کمائی کرائیگا مگر غلام کے پاس جو مرتہن کی مالیت محبوس ہے وہ بقدر قیمت ہے لہذا مرتہن کو قیمت سے زیادہ کمائی کرانیکا حق نہ ہوگا۔ نیز مرتہن کا حق راہن پر صرف بقدر دین ہے لہذا اگر دین کم ہو تو مرتہن کو غلام سے مقدار دین سے زیادہ کمائی کرانیکا حق نہ ہوگا اور نہ غلام پر دین کی مقدار سے زیادہ کمانا واجب ہوگا۔ اور چونکہ مدبر اور ام ولد کی کمائی مولیٰ کا مال ہے لہذا انہوں نے کما کر جو قرض ادا کیا ہے ان کو یہ حق نہیں کہ مولیٰ سے اس کی خوشحالی کے بعد اس مقدار کو واپس لیں البتہ معتق واپس لیگا جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

مدبر اور ام ولد کب سعی کریں گے دین حالی ہو یا دین مؤجل

وقيل الدين اذا كان مؤجلا يسعى المدبر في قيمته لانه عوض الرهن حتى تحبس مكانه فيتقدر بقدر المعوض بخلاف ما اذا كان حالا لانه يقضى به الدين ولو اعتق الراهن المدبر وقد قضى عليه بالسعاية اولم يقبض لم يسع الابقدر القيمة لان كسبه بعد العتق ملكه وما اداه قبل العتق لا يرجع به على مولاه لانه اداه من مال المولى

ترجمہ...... اور کہا گیا ہے کہ جب قرض میعادی ہو تو مدبر اپنی قیمت میں کمائی کریگا اس لئے کہ قیمت ہی مرہون کا عوض ہے یہاں تک کہ قیمت مرہون کی جگہ محبوس ہوگی پس عوض معوض کے بقدر مقدر رہوگا بخلاف اس صورت کے جبکہ قرض فی الحال واجب الادا ہو اس لئے کہ کمائی سے قرض ادا کیا جائے گا اور اگر راہن نے مدبر کو آزاد کر دیا اور اس پر کمائی کا فیصلہ کر دیا گیا تھا یا نہیں کیا گیا تھا تو وہ کمائی نہیں کرے گا مگر قیمت کے بقدر اس لئے کہ عتق کے بعد اس کی کمائی اسی کی ملک ہے اور اس نے عتق سے پہلے جو ادا کر دیا ہے اس کو اپنے مولیٰ سے واپس نہیں لے گا اس لئے کہ اس کو اس نے مولیٰ کے مال سے ادا کیا ہے۔

تشریح...... ابھی کہا گیا تھا کہ مدبر اور ام ولد اتنا کمائیں گے کہ مرتہن کا قرض ادا ہو جائے لیکن بعض حضرات نے اس پر کہا ہے کہ یہ حکم صرف اس وقت ہے جبکہ قرض فی الحال واجب الادا ہو کیونکہ وہاں راہن موسر سے بھی قرض کی ادائیگی کا مطالبہ ہوتا ہے اسی طرح یہاں مدبر سے بھی ہوگا۔ لیکن اگر قرض میعادی ہو تو راہن کے موسر ہونے کی صورت میں وہاں راہن سے غلام مرہون کی قیمت لیکر مرہون کی جگہ رہن رکھی جاتی ہے۔ اسی طرح اگر مدبر کی صورت میں بھی اگر قرض میعادی ہو تو مدبر سے صرف اتنی کمائی کرائی جائے گی جتنی اس کی قیمت ہے کیونکہ مرہون کا عوض قیمت ہی ہوتی ہے تو عوض اتنا واجب ہوگا جتنا معوض ہے۔

لہذا قیمت سے کمائی نہیں کرائی جائیگی۔

زید نے اپنے مرہون غلام کو مدبر کر دیا اور پھر اس کو زید نے آزاد کر دیا تو اب وہ کتنی کمائی کریگا؟

تو فرمایا کہ اب اس کے اوپر معتق کے احکام جاری ہوں گے یعنی اگر قیمت کم ہو تو صرف قیمت کے بقدر کمائی کریگا قرض کے بقدر کمائی اس پر لازم نہیں ہوگی! کیونکہ جب وہ آزاد ہو گیا تو اس کی کمائی اس کی ملک ہو گئی تو وہی حکم جاری ہوگا جو معتق کا ہوتا ہے جو اس سے پہلے گذر چکا ہے۔ اور اس مدبر پر کمائی کا فیصلہ کر دیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو بہر صورت یہی حکم ہے جو مذکور ہوا اور اس نے عتق سے پہلے مدبر ہونے

کی صورت میں جو کمائی کر کے مرتہن کو دیدیا اس کو اپنے مولیٰ سے واپس لینے کا حقدار نہ ہوگا کیونکہ اس وقت یہ مدبر تھا اور مدبر کا مال مولیٰ کا مال ہوتا ہے۔

راہن نے مرہون کو ہلاک کر دیا تو اعتاق والا حکم ہے

قال وكذالك لو استهلك الراهن لانه حق محترم مضمون عليه بالاتلاف والضمان رهن في يد المرتهن لقيامه مقام العين

ترجمہ..... قدوری نے فرمایا اور ایسے ہی (ضمان واجب ہوگا راہن پر) جبکہ راہن نے رہن کو ہلاک کر دیا ہو اس لئے کہ وہ (مرتہن کا حق) حق محترم سے ہے جو راہن پر اتلاف کی وجہ سے مضمون ہوگا اور ضمان مرتہن کے قبضہ میں رہن رہے گا ضمان کے عین کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے۔

تشریح..... اگر راہن نے مرہون کو تلف کر دیا تو اس اتلاف کا حکم وہ ہے جو راہن کے اعتاق کا حکم اس کی مالداری میں ہوتا ہے یعنی اگر قرض فی الحال واجب ہے تو اس سے پورا قرض وصول کر لیا جائے اور اگر قرض معیادی ہو تو مرہون کی قیمت راہن سے لی جائے اور وہ قیمت حلولِ اجل تک مرتہن کے پاس رہن رہے۔ کیوں؟

اس لئے کہ مرتہن کا حق محترم حق ہے جس کو تلف کر دینے کی وجہ سے ضمان لازم آئے گا اور یہ ضمان مرتہن کے پاس اس لئے رہے گا کہ یہ عین مرہون کا قائم مقام ہے۔

تنبیہ..... وكذالك..... الخ - کا عطف مصنفؒ کے قول فان كان الدين مالاً..... الخ پر ہے۔

اگر مرہون کو کوئی اجنبی ہلاک کر دے تو ضمان کا خصم مرتہن ہے

فان استهلكه اجنبي فالمرتهن هو الخصم في تضمينه فياخذ القيمة وتكون رهنا في يده لانه احق بعين الرهن حال قيامه فكذا في استرداد ما قام مقامه والجواب على هٰذا المستهلك قيمته يوم هلك فان كانت قيمته يوم استهلكه خمس مائة ويوم رهن الفا غرم خمس مائة وكانت رهناً وسقط من الدين خمس مائة

ترجمہ..... پس اگر مرہون کو کسی اجنبی نے ہلاک کر دیا ہو تو اجنبی کو ضامن بنانے میں مرتہن ہی خصم ہوگا پس مرتہن قیمت لیگا اور وہ قیمت مرتہن کے قبضہ میں رہن ہوگی اس لئے کہ مرتہن ہی مرہون کے موجود ہونے کے وقت عین مرہون کا زیادہ حقدار تھا تو ایسے ہی مرہون کے قائم مقام چیز کے واپس لینے میں (بھی وہی زیادہ حقدار ہوگا) اور اس ہلاک کرنے والے پر مرہون کی وہ قیمت واجب ہے جو ہلاکت کے دن اس کی قیمت ہے پس اگر استہلاک کے دن مرہون کی قیمت پانچ سو ہو اور رہن کے دن ہزار ہو تو مستہلک پانچ سو کا تاوان ادا کرے گا اور یہ قیمت رہن ہوگی اور قرض میں سے پانچ سو ساقط ہو گئے۔

تشریح..... اگر مرہون کو بجائے راہن کے کسی دوسرے اجنبی شخص نے تلف کر دیا تو اس اجنبی پر ضمان واجب ہوگا۔ لیکن اس اجنبی سے تاوان کو مرتہن ہی وصول کرے گا یعنی اجنبی سے مرتہن مرہون کی قیمت وصول کر کے اپنے پاس رہن رکھے گا اب سوال پیدا ہوا کہ مرتہن

ہی تاوان کیوں وصول کریگا؟

تو جواب دیا کہ اگر مرہون موجود ہوتا تو اس کا زیادہ حقدار مرتہن ہوتا ہے تو جو چیز مرہون کے قائم مقام ہے اس کو واپس لینے کا حقدار بھی مرتہن ہی ہوگا۔

اب سوال پیدا ہوا کہ اجنبی سے کتنا تاوان لیا جائے گا؟

تو اس کا جواب دیا کہ جس دن اجنبی نے مرہون کو ہلاک کیا اس دن جو مرہون کی قیمت ہوا تنا تاوان اجنبی سے لیا جائے گا مثلاً رہن رکھنے کے دن مرہون کی قیمت ہزار روپیہ ہے اور قرض بھی اتفاق سے ہزار روپے ہے اور ہلاکت کے دن مرہون کی قیمت صرف پانچ سو روپے ہے تو اجنبی پر صرف پانچ سو کا تاوان واجب ہوگا۔ اور یہ پانچ سو روپے مرتہن کے پاس رہن رہیں گے اور قرض میں سے پانچ سو روپے ساقط ہو گئے یعنی اب صرف راہن پر صرف پانچ سو روپیہ قرض رہا جن کا عوض اب یہ قیمت ہے جو مرتہن کے پاس رکھی گئی ہے۔

اگر مرہون مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو کیا حکم ہے

فصار الحكم في الخمس مائة الزيادة كانها هلكت بآفة والمعتبر في ضمان الرهن القيمة يوم القبض لا يوم الفكاك لان القبض السابق مضمون عليه لانه قبض الاستيفاء الا انه يتقرر عند الهلاك

ترجمہ...... پس ہو جائے گا حکم ان پانچ سو میں جو زائد ہیں (یعنی فی الحال کی قیمت سے جو زیادہ ہے) گویا کہ وہ کسی آفت سے ہلاک ہوئے ہیں۔ اور ضمان رہن میں قبضہ کے دن کی قیمت معتبر ہے نہ کہ چھڑانے کے دن کی اس لئے کہ سابق قبضہ مرتہن پر مضمون ہے اس لئے کہ یہ (مرتہن کا قبضہ) قبضہ استیفاء ہے مگر ضمان ہلاکت کے وقت مقرر ہوتا ہے۔

تشریح...... اگر مرہون مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے خواہ مرتہن کے ہلاک کرنے سے یا کسی آسمانی آفت کی وجہ سے تو بقدر قیمت مرہون قرض ساقط ہو جاتا ہے (کمامر)

تو یہاں اگرچہ پورا مرہون ہلاک نہیں ہوا بلکہ نصف ہلاک ہوا کیونکہ پانچ سو روپے مرتہن کو اجنبی سے مل گئے ہیں تو جتنا قیمت گھٹنے سے ہلاک ہوا ہے وہ ہلاکت یا گھٹی مرتہن کے ذمہ ہوگی لہذا یوں سمجھا جائے گا کہ مرتہن کے پاس پانچ سو کے بقدر ہلاک ہوا ہے تو اتنا ہی اس کا قرض ساقط ہو جائے گا کیونکہ اجنبی اگر ہلاک کرتا ہے تو اس پر یوم ہلاکت کی قیمت کا ضمان واجب ہوتا ہے جو اس نے دیدیا مگر مرتہن پر قبضہ کے دن کی قیمت کا ضمان واجب ہوتا ہے چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوتا ہے کیونکہ مرتہن کا قبضہ قبضۂ استیفاء ہوتا ہے لہذا مرہون مرتہن کی زیر ضمانت بوقت رہن داخل ہو چکا ہے اور اب اس کی قیمت گھٹ کر آدھی رہ گئی تو باقی کا ضمان مرتہن پر باقی رہا اور اس کے بقدر مرتہن کا قرض ختم ہو کر پانچ سو باقی رہ گیا۔

سوال...... جب مرتہن پر قبضہ کے دن کی قیمت معتبر ہوتی ہے تو پھر ایسا ہونا چاہیے کہ اگر مرہون ہلاک نہ ہوا اور مرتہن کے پاس اس کی قیمت گھٹ گئی تو قیمت کے نقصان کے بقدر قرض ہو جائے گا اور باقی قرض راہن ادا کر کے اپنے مرہون کو چھڑا لے؟

جواب...... مصنفؒ نے اس کا جواب الا انه يتقرر عند الهلاک سے دیا ہے یعنی ابھی مرتہن پر اس گھٹی کا تاوان واجب نہ ہوگا

کیونکہ ضمان میں مضبوطی مرہون کی ہلاکت سے آتی ہے اور مرہون ہلاک نہیں ہوا بلکہ زندہ ہے صرف بھاؤ گھٹنے کی وجہ سے اس کی قیمت گھٹی ہے تو ابھی ضمان میں تقرر و پختگی نہیں آئی لہذا اسی حال میں اگر راہن اس کو چھڑائے گا تو پورا قرض دیکر چھڑائیگا اور صورتِ مبحوثہ میں چونکہ اجنبی کے پاس مرہون ہلاک ہو چکا ہے تو اب قبضہ کے دن کی پوری قیمت معتبر ہوگی (کمامر)

مرہون کو مرتہن ہلاک کردے اور دین مؤجل ہو تو کیا حکم ہے

ولو استهلكه المرتهن والدين مؤجل غرم القيمة لانه اتلف ملك الغير وكانت رهنافي يده حتى يحل الدين لان الضمان بدل العين فاخذ حكمه واذا حل الدين وهو على صفة القيمة استوفى المرتهن منها قدر حقه لإنه جنس حقه ثم ان كان فيه فضل يرده على الراهن لانه بدل ملكه وقد فرغ عن حق المرتهن

ترجمہ...... اور اگر مرہون کو مرتہن نے ہلاک کر دیا ہو اور قرض میعادی ہو تو مرتہن قیمت کا تاوان دیگا اس لئے کہ مرتہن نے غیر کی ملک کو تلف کر دیا ہے اور وہ قیمت مرتہن کے قبضہ میں رہن رہے گی۔ یہاں تک کہ اداءِ دین کا وقت آ جائے اس لئے کہ ضمان عین کا بدل ہے تو ضمان عین کے حکم کو لے لے گا اور جب اداءِ دین کا وقت آ جائے اور وہ (قرض) قیمت کی صفت (جنس) پر ہے تو مرتہن قیمت سے اپنے حق کے بقدر لے لے اس لئے کہ یہ اس کے حق کی جنس ہے پھر اگر اس میں زیادتی ہو تو اس کو راہن پر واپس کر دے اس لئے کہ یہ (قیمت مرہونہ) راہن کے حق کا بدل ہے حالانکہ یہ مرتہن کے حق سے فارغ ہو چکی ہے۔

تشریح...... اگر مرتہن ہی نے مرہون کو ہلاک کر دیا ہو تو اب دیکھا جائے کہ قرض میعادی ہے یا فی الحال واجب الادا ہے اگر قرض میعادی ہو تو مرتہن مرہون کی قیمت کا ضامن ہوگا اور وہ قیمت مرتہن کے پاس رہن رہے گی کیونکہ اگر مرہون باقی ہوتا تو اس کا بھی یہی حکم ہوتا تو اب مرہون کے بدل کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اور مرتہن پر ضمان اس لئے واجب ہوا ہے کہ اس نے غیر کی ملک کو ضائع کر دیا ہے اور جب اداء دین کا وقت آ جائے تو اب دیکھا جائے کہ قیمت قرض کی جنس سے ہے یا نہیں تو اگر قیمت قرض کی جنس سے ہو تو اس قیمت میں سے مرتہن اپنے حق کے بقدر وصول کر لے۔ اگر اداء دین کے بعد کچھ رقم بچ جائے تو وہ راہن کو واپس دیدی جائے گی کیونکہ یہ قیمت راہن کی ملک کا بدل ہے اور اب یہ بدل مرتہن کے حق سے فارغ ہو چکا ہے تو مابقیہ راہن کو واپس کر دیا جائے گا۔ لیکن اگر قیمت قرض سے کم ہو تو اس کا حکم اگلی عبارت میں بیان کر رہے ہیں۔

مرہون کو مرتہن نے ہلاک کیا اور اس مرہون کی قیمت گھٹ گئی تو کیا حکم ہے

وان نقصت عن الدين بتراجع السعرالى خمس مائة وقد كانت قيمته يوم الرهن الفاوجب بالاستهلاك خمس مائة وسقط من الدين خمس مائة لأن ما انتقص كالهالك وسقط الدين بقدره وتعتبر قيمته يوم القبض وهو مضمون بالقبض السابق لا بتراجع السعر ووجب عليه الباقي بالاتلاف وهو قيمته يوم اتلف

ترجمہ...... اور اگر قیمت قرض سے کم ہوگئی بھاؤ کے پلٹ جانے کی وجہ سے پانچ سو تک حالانکہ اس کی قیمت رہن کے دن ہزار تھی تو ہلاک کرنے کی وجہ سے پانچ سو واجب ہوں گے اور قرض میں سے پانچ سو ساقط ہوں گے اس لئے کہ (قیمت کی) جو مقدار گھٹ گئی

وہ ہالک کے مثل ہے اور ہالک کے بقدر قرض ساقط ہو جائے گا اور اس کے قبضہ کے دن کی قیمت معتبر ہوگی اور مرتہن پر مرہون سابق قبضہ کی وجہ سے مضمون ہے بھاؤ کے پلٹنے کی وجہ سے نہیں اور مرتہن پر باقی اتلاف کی وجہ سے واجب ہوگا اور وہ مرہون کی یوم تلف کی قیمت ہے۔

تشریح ..... جس مرہون کو مرتہن نے ہلاک کیا ہے اگر اس کی قیمت گھٹ گئی تو کیا حکم ہے؟

تو فرمایا کہ اس کمی کا ضمان مرتہن پر پڑیگا۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ جس دن رہن رکھا گیا اس دن کی قیمت ہزار روپے ہیں پھر بھاؤ کے الٹ پھیر سے مرہون کی قیمت پانچ سو روپے رہ گئی اب مرتہن نے اس کو ہلاک کر دیا تو مرتہن پر دو ضمان ہوئے ایک تو ضمان استہلاک اور دوسرا ضمان نقصان لہذا ضمان استہلاک کی وجہ سے مرتہن پر پانچ سو روپے مرہون کی قیمت کے لازم ہوں گے جس کو رہن رکھدیا جائے گا اور نقصان کے پانچ سو روپے کی وجہ سے مرتہن کے قرض میں سے پانچ سو روپے ساقط ہو کر اب صرف پانچ سو رہ گئے۔ کیونکہ جب مرہون ہلاک ہو جائے اس وقت نقصان بھی مضمون ہوتا ہے (کما مر) لہذا نقصان کو ہلاکت کا درجہ دیا جائے گا اور مقدار نقصان قرض ساقط ہو جائے گا۔ اور چونکہ مرہون سابق قبضہ کی وجہ سے مرتہن کی زیر ضمانت داخل ہے لہذا یوم قبضہ کی قیمت معتبر ہوگی۔ لا بتراجع السعر الخ یعنی مرہون مرتہن کے زیر ضمان بھاؤ کی الٹ پھیر کی وجہ سے داخل نہیں ہوا بلکہ سابق قبضہ کی وجہ سے مضمون ہے تو قبضہ کے دن کی قیمت مضمون ہوگی۔ اور جو پانچ سو روپے کا ضمان واجب ہوا ہے وہ اتلاف کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو اس میں یوم تلف کی قیمت معتبر ہوگی۔

مرتہن مرہون کو راہن کے پاس عاریۃ رکھدے تو کیا حکم ہے

قال واذا اعار المرتهن الرهن للراهن ليخدمه او ليعمل له عملا فقبضه خرج من ضمان المرتهن لمنافاة بين يد العارية ويد الرهن فان هلك في يد الراهن هلك بغير شئ لفوات القبض المضمون وللمرتهن ان يسترجعه الى يده لان عقد الرهن باق الافي حكم الضمان في الحال

ترجمہ ..... قدوریؒ نے فرمایا اور جبکہ مرتہن نے مرہون راہن کو عاریت دیدیا تاکہ مرہون راہن کی خدمت کرکے یا اس کے لئے کچھ کام کرے پس راہن نے اس پر قبضہ کر لیا تو مرہون مرتہن کے ضمان سے خارج ہوگیا قبضۂ عاریت اور قبضۂ رہن کے درمیان منافات کی وجہ سے پس اگر مرہون راہن کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے تو بغیر کسی شئی کے ہلاک ہوگا (یعنی مرتہن کا قرض ختم نہ ہوگا) مضمون قبضہ کے فوت ہونے کی وجہ سے اور مرتہن کو حق ہے کہ مرہون کو واپس اپنے قبضہ میں لے لے اس لئے کہ عقد رہن باقی ہے مگر اب ضمان کے حکم میں (باقی نہیں ہے)۔

تشریح ..... راہن نے مرہون کو مرتہن کے پاس رہن رکھ دیا اس کے بعد مرتہن نے اس مرہون کو راہن کو عاریۃ کام کاج کے لئے دیدیا جس پر راہن نے قبضہ کر لیا تو اب مرہون مرتہن کے قبضہ سے خارج ہوگیا ہے لہذا اب مرہون مرتہن کی ضمانت میں نہیں ہے۔

کیونکہ اب مرہون راہن کے قبضہ میں ہے اور راہن کا قبضہ قبضۂ امانت ہے اور مرتہن کا قبضہ قبضۂ ضمانت ہے جن کے درمیان

منافات ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ ان دونوں قبضوں کا اجتماع نہ ہو ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئیگا۔

خلاصۂ کلام ...... اب مرہون مرتہن کے ضمان میں نہیں ہے۔

لہذا اگر مرہون راہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو چونکہ اس کے پاس امانت ہے لہذا راہن پر بھی ضمان نہیں ہے اور مرتہن کے قبضۂ ضمان سے خارج ہو چکا تھا لہذا مرتہن پر بھی ضمان نہیں ہے۔ البتہ مرتہن کا قرض علیٰ حالہ راہن کے ذمہ برقرار ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ اس عاریت کی وجہ سے مرتہن کا قبضہ ختم ہوا ہے عقد رہن ختم نہیں ہوا بلکہ عقدِ رہن برقرار ہے لہذا مرتہن جب بھی چاہے مرہون کو راہن سے واپس لے سکتا ہے۔

خلاصۂ کلام ...... عقد رہن باقی ہے مگر اب حکم ضمان نہیں ہے اور ضمان نہ ہونے کی وجہ گذر چکی ہے۔

مرتہن کا قبضہ ختم ہو گیا تو عقد رہن باقی رہے گا یا نہیں

الاترى انه لو هلك الراهن قبل ان يرده على المرتهن كان المرتهن احق به من سائر الغرماء وهذا لان يد العارية ليست بلازمة والضمان ليس من لوازم الرهن على كل حال الاترى ان حكم الرهن ثابت في ولد الرهن وان لم يكن مضمونا بالهلاك واذا بقي عقد الرهن فاذا أخذه عاد الضمان لانه عاد القبض في عقد الرهن فيعود بصفته

ترجمہ ...... کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اگر راہن مرہون کو مرتہن پر لوٹانے سے پہلے ہلاک ہو جائے تو مرتہن اس کا زیادہ حقدار ہوگا تمام قرض خواہوں سے اور یہ (عقد رہن کی بقاء) اس لئے کہ عاریت کا قبضہ لازم نہیں ہے اور ضمان ہر حال میں رہن کے لوازم میں سے نہیں ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ رہن کے بچہ میں رہن کا حکم ثابت ہے اگر چہ وہ بچہ مضمون بالہلاک نہیں ہے اور جب کہ عقد رہن باقی ہے پس جب مرہون کو مرتہن نے لے لیا تو ضمان لوٹ کر آ گیا اس لئے کہ عقد رہن میں قبضہ لوٹ کر آ گیا تو قبضہ اپنی صفت (ضمان) کے ساتھ لوٹے گا۔

تشریح ...... سوال ...... جب مرتہن کا قبضہ ختم ہو گیا تو عقد رہن باقی رہنے کی کیا دلیل ہے؟

جواب ...... الاترىٰ ...... الخ یعنی اگر راہن نے ابھی مرہون مرتہن کو واپس نہیں دیا تھا کہ راہن مر گیا اور راہن پر دوسرے لوگوں کا بھی قرض ہے جو مرہون میں شریک ہونا چاہتے ہیں

لیکن حق مرتہن مقدم ہوگا اور وہ تنہا مرہون کا حقدار ہوگا باقی قرض خواہوں کی اس میں شرکت نہ ہوگی اس سے معلوم ہوا کہ عقد رہن باقی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عاریت کا قبضہ لازم نہیں ہوتا بلکہ مرتہن جب چاہے اس کو راہن سے واپس لے لے اس لئے عقد رہن کو باقی شمار کیا گیا ہے۔

سوال ...... یہ تو آپ کی عجیب منطق ہے کہ رہن باقی ہے اور ضمان واجب نہیں ہے؟

جواب ...... یہ کوئی ہمیشہ کے لئے لازم نہیں کہ جہاں بھی رہن ہو وہاں ضمان بھی لازم ہو جیسے مرہون ایک گھوڑی ہے اس نے بچہ دیا تو بچہ بھی مرہون ہو گیا لیکن اگر بچہ ہلاک ہو جائے تو اس کا ضمان واجب نہیں ہے۔

بہر حال صورت مذکورہ میں عقد رہن باقی ہے اور جب عقد باقی ہے تو جب مرتہن نے مرہون کو واپس لے لیا تو ضمان بھی لوٹ کر آ گیا کیونکہ جب عقد رہن میں قبضہ لوٹ آئے گا تو اپنی صفت کے ساتھ لوٹ کر آئیگا اور قبضۂ رہن کی صفت ضمان ہے لہذا پھر مرہون مرتہن کی ضمانت میں داخل ہو گیا۔

مرتہن کا راہن کی اجازت سے اور راہن نے مرتہن کی اجازت سے اجنبی کے پاس عاریت رکھنے کا حکم

وكذالك لو اعاره احدهما اجنبيا باذن الاخر سقط حكم الضمان لما قلنا ولكل واحد منهما ان يرده رهنا كما كان لان لكل واحد حقاً محترما فيه

ترجمہ...... اور ایسے ہی اگر مرہون کو ان دونوں میں سے ایک نے کسی اجنبی کو عاریت پر دیدیا دوسرے کی اجازت سے تو ضمان کا حکم ساقط ہو جائے گا اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ مرہون کو حسب سابق رہن کی طرف لوٹا دے اس لئے کہ اس میں ہر ایک کا حق محترم ہے۔

تشریح...... اگر بجائے راہن کو عاریت دینے کے کسی اجنبی کو عاریت دی خواہ جو ن سے نے دی ہو مگر دوسرے ساتھی کی اجازت سے دی ہو تب بھی یہی حکم ہے کہ اب مرہون کے زیر ضمان داخل نہیں ہے اور اگر مستعیر کے پاس ہلاک ہو جائے تو کسی پر ضمان واجب نہ ہوگا مستعیر پر اس لئے کہ اسکا قبضہ قبضۂ امانت ہے اور امانت میں تعدی کے بغیر ضمان واجب نہیں ہوتا اور مرتہن پر اس لئے کہ ضمانتی قرض دلیل سابق کی وجہ سے ختم ہو چکا ہے۔ لہذا مرتہن کا قرض راہن پر بدستور باقی رہے گا، اور چونکہ مرہون میں راہن و مرتہن دونوں کا حق محترم ہے لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک کو یہ حق حاصل ہے کہ مستعیر سے مرہون کو واپس لے کر مرہون بنائے جیسے پہلے تھا۔

راہن اور مرتہن میں سے کسی نے دوسرے کی اجازت سے اجنبی کو مرہون فروخت کر دیا یا اجارہ پر دیدیا یا ہبہ کر دیا تو کیا حکم ہے؟

و هذا بخلاف الاجارة والبيع والهبة من اجنبى اذا باشر احدهما باذن الأخر حيث يخرج عن الرهن فلا يعود الا بعقد مبتدأ ولو مات الراهن قبل الرد الى المرتهن يكون المرتهن اسوة للغرماء لانه تعلق بالرهن حق لازم بهذه التصرفات فيبطل به حكم الرهن أما بالعارية لم يتعلق به حق لازم فافترقا

ترجمہ...... اور یہ (عاریت کا مسئلہ) اجنبی کے ہاتھ اجارہ اور بیع اور ہبہ کے خلاف ہے جبکہ ان دونوں میں سے ایک نے دوسرے کی اجازت سے کیا ہو اس حیثیت سے کہ وہ رہن سے خارج ہو جائے گا پس رہن نہیں لوٹے گا مگر جدید عقد سے اگر راہن مر جائے مرتہن کی جانب لوٹانے سے پہلے تو مرتہن قرض خواہوں کے برابر ہوگا اس لئے کہ مرہون کے ساتھ ان تصرفات کے سبب سے حق لازم متعلق ہو گیا تو اس حق لازم کی وجہ سے رہن کا حکم باطل ہو گیا بہر حال عاریت کی وجہ سے مرہون کے ساتھ حق لازم متعلق نہیں ہوا پس یہ دونوں

جدا جدا ہو گئے۔

تشریح..... اگر راہن و مرتہن میں سے کسی ایک نے دوسرے کی اجازت سے کسی اجنبی کو مرہون فروخت کر دیا یا اجارہ پر دیدیا یا ہبہ کر دیا تو اب مرہون رہن سے خارج ہو گیا لہذا اب اگر مرتہن کے پاس مرہون واپس بھی آ جائے تب بھی محض قبضہ کی وجہ سے رہن نہیں ہوگا جب تک جدید عقد نہ کیا جائے۔

اس صورت میں اگر راہن نے ابھی مرہون مرتہن کو نہیں لوٹایا تھا کہ راہن مر گیا تو اب مرہون کا حقدار صرف مرتہن ہی نہ ہوگا بلکہ دیگر قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا شریک ہوگا اور حصہ رسد سب کو اس میں سے دیا جائے گا (جس کی تقسیم کا طریقہ ہم درس سراجی میں بیان کر چکے ہیں) عاریت اور ان تصرفات میں فرق کرنے کی وجہ یہی ہے کہ ان تصرفات کی وجہ سے دوسروں کا حق لازم مرہون سے وابستہ ہو چکا ہے یعنی مشتری اور مستاجر اور موہوب لہ کا حق لازم مرہون سے متعلق ہو چکا ہے اس وجہ سے رہن کو ختم کر دینا پڑا۔ اور عاریت کی وجہ سے مستعیر کا کوئی لازمی حق مرہون سے متعلق نہیں ہوا لہذا جب چاہیں مستعیر سے واپس لے سکتے ہیں۔

مرتہن نے مرہون کو راہن سے عاریت پر لیا اور وہ ہلاک ہو گیا تو ضمان کس پر ہے؟

واذا استعار المرتهن الرهن من الراهن ليعمل به فهلك قبل ان ياخذ في العمل هلك على ضمان الرهن لبقاء يد الرهن وكذا اذا هلك بعد الفراغ من العمل لارتفاع يد العارية ولو هلك في حالة العمل هلك بغير ضمان لثبوت يد العارية بالاستعمال وهي مخالفة ليد الرهن فانتفى الضمان

ترجمہ..... اور جب مرتہن نے مرہون کو راہن سے عاریت لیا تاکہ اس سے کام کرے پس مرہون کام میں لگنے سے پہلے ہی ہلاک ہو گیا تو ضمان رہن پر ہلاک ہوگا رہن کے باقی رہنے کی وجہ سے اور ایسے ہی جبکہ کام سے فراغت کے بعد ہلاک ہوا ہو عاریت کے قبضہ کے ختم ہو جانے کی وجہ سے اور ایسے ہی جبکہ کام سے فراغت کے بعد ہلاک ہوا ہو تو بغیر ضمان کے ہلاک ہوگا عاریت کے قبضہ کے ثبوت کی وجہ سے استعمال کے ذریعہ اور یہ (قبضۂ عاریت) قبضۂ کے مخالف ہے تو ضمان منتفی ہو گیا۔

تشریح..... مرتہن نے راہن سے مرہون کچھ کام کرنے کیلئے مستعار لیا اور وہ ہلاک ہو گیا تو اب تین صورتیں ہیں دو صورتوں میں ضمان واجب ہے اور ایک میں نہیں ہے۔

۱،۲- کام شروع کرنے سے پہلے ہی مرہون ہلاک ہو گیا یا کام کر کے فارغ ہو گیا اب مرہون ہلاک ہوا تو ان دونوں صوتوں میں رہن کا حکم اس پر جاری اور ہلاکت مضمون بالدین ہوگی۔ اول صورت میں تو اس لئے کہ ابھی قبضۂ رہن باقی ہے اور دوسری صورت میں اس لئے کہ اب قبضۂ عاریت ختم ہو کر قبضۂ رہن آ چکا ہے۔

۳- عین استعمال کے وقت ہلاک ہو جائے تو اب ضمان نہیں ہوگا اور قرض بدستور باقی رہے گا کیونکہ استعمال قبضۂ عاریت کی وجہ سے اور قبضۂ عاریت میں داخل کرنے کے لئے قبضۂ ضمانت سے خروج ضروری ہے ورنہ اجتماع متنافیین لازم آئے گا اور عاریت میں بدون تعدی ضمان واجب نہیں ہوتا۔

راہن کا مرتہن کو استعمال کرنے کی اجازت دینے کا حکم

وکذا اذا اذن الراھن المرتھن بالاستعمال لما بیناہ

ترجمہ ...... اور ایسے ہی جبکہ راہن نے مرتہن کو استعمال کی اجازت دیدی ہو اس دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح ...... اگر عاریت کے بغیر ہی راہن نے مرتہن کو استعمال کی اجازت دیدی تو اب بھی یہی حکم ہے یعنی قبل الاستعمال اور بعد الاستعمال ہلاکت مضمون ہے اور عند الاستعمال ہلاکت مضمون نہیں ہے۔ رہا انتفاع بالمرہون کا مسئلہ تو ہم اس کو ماقبل میں واضح کر چکے ہیں۔

کسی سے کپڑا اعاریت پرلیکر بطور رہن رکھنے کا حکم

ومن استعار من غیرہ ثوبا لیرھنه فمارھنه به من قلیل او کثیر فھو جائز لانه متبرع باثبات ملک الید فیعتبر بالتبرع باثبات ملک العین والید وھو قضاء الدین ویجوز ان ینفصل ملک الید عن ملک العین ثبوتا للمرتھن کما ینفصل زوالا فی حق البائع والاطلاق واجب الاعتبار خصوصافی الاعارۃ لان الجھالۃ فیھا لاتفضی الی المنازعۃ.

ترجمہ ...... اور جس نے اپنے غیر سے کپڑا استعار لیا تا کہ اس کو رہن رکھدے پس وہ قلیل یا کثیر مقدار جس کے بدلہ میں اس نے رہن رکھا ہے پس یہ جائز ہے اس لئے کہ وہ (معیر) ملکِ ید کو ثابت کرنے کے ساتھ متبرع کرنے والا ہے تو اس کو قیاس کیا جائے گا ملک عین ید کے اثبات کے ساتھ تبرع کرنے پر اور وہ قرض کو ادا کرتا ہے اور جائز ہے کہ ملکِ ید ملکِ عین سے جدا ہو جائے مرتہن کیلئے ثبوت کے اعتبار سے جیسا کہ بائع کے حق میں زوال کے اعتبار سے جدا ہو جاتا ہے اور اطلاق واجب الاعتبار ہے خصوصاً عاریت کے اندر اس لئے کہ عاریت کے اندر جہالت مفضی الی المنازعت نہیں ہے۔

تشریح ...... اگر خالد نے زید سے مثلاً اس کا کمبل عاریت لیا تا کہ اس کو رہن رکھکر اور قرض لیکر اپنی ضرورت پوری کرے تو یہ جائز ہے پھر اگر زید نے کوئی مقدار مقرر نہ کی ہو یعنی یہ نہ کہا ہو کہ اتنے میں رہن رکھنا اس سے زیادہ یا کم میں مت رکھنا تو مستعیر جتنی مقدار پر بھی رہن رکھدے جائز ہے تو اس میں دو باتیں ہوگئیں۔

۱- اس عقد رہن کا جواز

۲- اطلاق کا اعتبار

دلیل اول ...... یہ ہے کہ معیر نے صرف اتنا حق دیا ہے کہ مرتہن کو ید ملک حاصل ہو جائے ملک عین کے ثبوت کا حق نہیں دیا اس کے باوجود بھی اس عقد کو جائز کہا جائے گا کیوں؟

اس لئے کہ اگر معیر بجائے مذکورہ طریقہ پر دینے کے قرض ہی اس کمبل کے ذریعہ ادا کردے تو بھی جائز ہے جس میں ملک عین اور ملک ید دونوں کا اثبات ہے مگر یہ سب معیر کا تبرع ہے اس پر کوئی لازمی حق نہیں ہے۔ بہر حال جس طرح مقیس علیہ جائز ہے اسی

طرح مقیس بھی جائز ہوگا اور بہت سے معاملات میں ایسا ہوتا ہے کہ ملک عین کا ثبوت ہے ملک ید نہیں یا ملک ید کا ثبوت ہے ملک عین نہیں۔ جیسے جب بائع نے کوئی چیز فروخت کر دی مگر ابھی اس پر مشتری نے قبضہ نہیں کیا تو ملکِ عین بائع سے زائل ہو چکی ہے اور ملک ید باقی ہے اور مشتری کے لئے ملک عین ثابت ہوگئی اور ملکِ ید ابھی ثابت نہیں ہوئی معلوم ہوا کہ ان دونوں میں انفصال جائز ہے جب انفصال جائز ہے تو یہاں بھی جائز ہوگا کہ مرتہن کیلئے صرف ملک ید ثابت ہے ملک عین کا ثبوت نہیں ہے۔

دلیل ثانی...... جب معیر نے کچھ نہیں کہا بلکہ صرف رکھنے کی اجازت دی ہے تو مرتہن کے اطلاق کا اعتبار ہوگا اور یہاں عاریت میں خصوصاً اعتبار ہوگا۔ کیونکہ عاریت کی جہالت مفضی الی المنازعت نہیں ہوگی۔

معیر نے ایک معین مقدار کے بدلے رہن رکھنے کی اجازت دی تو اس مقدار معین سے زائد کے بدلے رہن رکھنے کی اجازت نہیں

ولو عين قدراً لايجوز للمستعير ان يرهنه باكثر منه ولا باقل منه لان التقييد مفيد وهو ينفي الزيادة لان غرضه الاحتباس بماتيسر اداؤه وينفي النقصان ايضا لان غرضه ان يصير مستوفيا للاكثر بمقابلته عند الهلاک ليرجع عليه

ترجمہ...... اور اگر معیر نے کسی مقدار کو معین کر دیا تو مستعیر کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس سے زیادہ کے ساتھ رہن رکھے اور نہ اس سے کم کے ساتھ اس لئے کہ تقیید مفید ہے اور یہ تقیید زیادتی کی نفی کرتی ہے اس لئے کہ معیر کی غرض اتنی مقدار کے بدلے میں احتباس ہے جس کی ادائیگی سہل ہو اور یہ تقیید نقصان کی بھی نفی کرتی ہے اس لئے کہ معیر کی غرض یہ ہے کہ مرتہن اس کے مقابلہ میں بوقتِ ہلاکت اکثر کو وصول کرنے والا ہو جائے تاکہ معیر مستعیر پر رجوع کر سکے۔

تشریح...... اگر معیر نے کوئی مقدار مقرر نہ کی ہو تو مستعیر کو قلیل و کثیر کے بدلہ میں رہن رکھنے کا اختیار تھا۔ لیکن اگر اس نے کوئی مقدار مقرر کر دی تو پھر اس میں معین مقدار سے کم و بیش کا اختیار نہیں رہا۔ کیونکہ معیر نے جس مقدار کی قید لگا دی وہ منفعت سے خالی نہیں ہے بلکہ اس میں فائدہ ہے۔ کیا؟

مثلاً اگر اس نے پانچ سو کی مقدار مقرر کر دی تھی تو اب زیادہ کے بدلہ میں رکھنا جائز نہیں اس لئے کہ معیر کا مقصد یہ تھا کہ اتنے قرض کے بدلہ میں کمبل محبوس ہو جس کو مستعیر (راہن) آسانی اور سہولت سے ادا کر سکے اور پھر اس کو اس کا کمبل مل سکے تو اس کی تقیید مفید ہوئی۔ اور اگر اس نے مقرر کئے تھے پانچ سو روپے تو سو کے بدلہ میں رہن رکھنا جائز نہ ہوگا۔ کیوں؟

اس لئے کہ اس صورت میں کمبل سو کے بدلہ میں محبوس ہوگا۔ لہذا اگر کمبل مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس نے صرف سو روپے وصول کئے کیونکہ اتنی ہی مقدار مضمون تھی اور باقی امانت تھی جس کا ضمان واجب نہیں لہذا امانت والی مقدار معیر کو بھی نہ مل سکے گی۔ لہذا زیادہ میں رکھے تو مضمون ہو جائے اور معیر کو ضمان مل سکے۔

معیر نے متعین جنس یا متعین مرتہن یا معین شہر کی قید لگائی تو کیا حکم ہے

وكذالك التقييد بالجنس وبالمرتهن وبالبلد لان كل ذالك مفيد لتيسر البعض بالاضافة الى البعض وتفاوت الاشخاص في الامانة والحفظ واذا خالف كان ضامنا ثم ان شاء المعير ضمن المستعير ويتم عقد الرهن فيما بينه وبين المرتهن لانه ملكه بأداء الضمان فتبين انه رهن ملك نفسه

ترجمہ...... اور ایسے ہی جنس کے ساتھ مقید کرنا اور مرتہن کے ساتھ مقید کرنا اور شہر کے ساتھ مقید کرنا (معتبر ہے) اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک مفید ہے بعض جنس کے آسانی سے میسر ہونے کی وجہ سے بہ نسبت بعض کے اور امانتداری کی اور حفاظت مرہون میں لوگوں کا حال متفاوت ہونے کی وجہ سے اور جبکہ مستعیر نے (حکم معیر کی) مخالفت کی تو ضامن ہوگا پھر اگر معیر چاہے تو مستعیر کو ضامن بنادے اور مستعیر (راہن) اور مرتہن کے درمیان عقدِ رہن تام ہوجائے گا اس لئے کہ راہن (مستعیر) اداءِ ضمان کی وجہ سے مرہون کا مالک ہوگیا ہے تو یہ بات واضح ہوئی کہ اس نے اپنی ملک رہن رکھی ہے۔

تشریح...... جس طرح معیر کی یہ قید مفید اور معتبر ہوئی تھی کہ اتنے قرض کے بدلہ میں رکھنا ایسے ہی اگر معیر یہ قید لگادے کہ فلاں چیز کے بدلہ میں رہن رکھنا یا مرتہن فلاں ہونا چاہیے۔ یا یہ قید لگائی کہ فلاں شہر میں رہن رکھ سکتے ہو تو معیر کی یہ تقیید بھی معتبر اور مفید ہوگی اور مستعیر کو یہ حق نہ ہوگا کہ اس کی مخالفت کرے اور ان قیودات کا فائدہ ہے۔

مثلاً اگر کاشتکار گیہوں ادھار لیکر رہن دے تو اس وقت پر گیہوں ادا کرنا روپوں کی بہ نسبت زیادہ آسان ہوگا یا عاریت دینے والے نے خیال کیا کہ شاید مستعیر نہ چھڑا سکے اور مجھے خود چھڑانی پڑ جائے اور اس وقت مجھے فلاں جنس آسانی سے میسر ہو سکے گی تو بہرحال یہ قید تو مفید ہے اسی طرح مرتہن کی تعیین بھی مفید ہے کیونکہ اگر مرتہن دیندار آدمی ہے تو وہ یہ چالاکی نہیں کرے گا کہ اگر مرہون زیادہ قیمتی ہے تو یوں کہہ دے کہ وہ تو میرے پاس ہلاک ہوگیا لہذا قرض کے بقدر مضمون ہوا اور باقی امانت تھا جس کا ضمان واجب نہیں یعنی متدین مرتہن یہ منطق چلا کر مرہون کو ہضم نہیں کریگا نیز امانتدار لوگوں کا حال بھی امانت کی حفاظت کے باب میں مختلف ہوتا ہے۔ اسی طرح شہر کی قید بھی مفید ہے کیونکہ بعض شہروں میں قرض کی ادائیگی آسان ہوتی ہے اور بعض میں مشکل اور بعض شہروں میں لوگ اہل دیانت ہوتے ہیں اور بعض شہر بدنام ہوتے ہیں۔

خلاصۂ کلام...... جب عاریت دینے والے نے مستعیر سے مقدار قرض اور جنس اور مرتہن اور شہر وقصبہ کی قید لگادی تو مستعیر پر اس قید کا لحاظ واجب ہے لہذا اگر مستعیر نے حکم معیر کی مخالفت کی تو معیر کو مستعیر سے تاوان لینے کا حق ہوگا یعنی مستعیر بوقت ہلاکت مرہون ہوگا پھر معیر کو اختیار ہے کہ ضمان مستعیر سے لے لے یا مرتہن سے۔ لیکن اگر اس نے مستعیر سے ضمان لیا ہو تو اداءِ ضمان کی وجہ سے مستعیر مرہون کا مالک ہوگیا اس لئے کہ مستعیر اور مرتہن کے درمیان کا عقد رہن تام مانا جائے گا کیونکہ اس وقت مستعیر اپنی ملک کو رہن رکھنے والا شمار کیا جائے گا۔

معیر مرتہن کو ضامن ٹھہرا سکتا ہے یا نہیں

وان شاء ضمن المرتهن ويرجع المرتهن بما ضمن وبالدين على الراهن وقد بيناه فى الاستحقاق وان وافق بان رهنه بمقدار ما امره به ان كانت قيمته مثل الدين او اكثر فهلك عند المرتهن يبطل المال عن الراهن لتمام الاستيفاء بالهلاك ووجب مثله لرب الثوب على الراهن لانه صار قاضيا دينه بماله بهذا القدر وهو الموجب للرجوع دون القبض بذاته لانه برضاه

ترجمہ......اوراگر معیر چاہے مرتہن کو ضامن بنادے اور مرتہن مضمون اور قرض کو راہن سے واپس لیگا اور ہم نے اس کو مرہون کا استحقاق ثابت ہونے میں بیان کیا ہے اور اگر مستعیر نے معیر کی موافقت کی اس طرح کہ معیر نے جس مقدار کا حکم دیا تھا اس کے عوض عاریت رہن کی تو اگر مستعار کی قیمت قرض کے مساوی یا زیادہ ہو پس وہ (مستعار) مرتہن کے پاس ہلاک ہوگیا تو راہن سے قرض ساقط ہوگیا ہلاکت کی وجہ سے وصولیابی کے پورا ہونے کی وجہ سے اور راہن پر اسی کے مثل کپڑے والے (معیر) کے لئے واجب ہوگا اس لئے کہ مستعیر اسی کے بقدر معیر کے مال سے اپنے قرض کو ادا کرنے والا ہوا ہے اور رجوع کا موجب یہی ہے نہ کہ نفس قبضہ اس لئے کہ قبضہ تو معیر کی رضامندی سے ہوا ہے۔

تشریح......معیر کو یہ بھی حق ہے کہ وہ مرتہن سے ضمان وصول کرے لہذا اگر معیر نے مرتہن سے ضمان لیا تو مرتہن نے جو ضمان ادا کیا ہے اور اپنا قرض دونوں راہن سے واپس لیگا جس کی دلیل اس باب سے پہلے استحقاقِ رہن کے مسئلہ میں گذر چکی ہے۔

معیر نے جو مقدار معین کی تھی اگر مستعیر نے اس کی موافقت کی یعنی اتنے ہی قرض کے بدلہ میں اس کو رہن رکھا جو مقدار معیر نے کہی تھی اور اب وہ مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو دیکھا جائے کہ اگر مستعار مرہون کی قیمت قرض کے برابر یا زیادہ ہو تو حسبِ حکم مذکور مرتہن کا قرض راہن کے اوپر سے ختم ہو جائے گا کیونکہ ہلاکت مرہون کی وجہ سے مرتہن کو قرض وصول کرنے والا شمار کیا گیا ہے تو جتنا قرض تھا اتنی رقم راہن کمبل والے معیر کو دیگا کیونکہ مستعیر نے معیر کے مال سے اپنا اتنا ہی قرض ادا کیا ہے کیونکہ سبب وجوب قبضہ نہیں بلکہ اپنے قرض کی ادائیگی ہے تو جتنا قرض ادا کریگا اتنا ہی معیر کا حق ہوگا۔

نفسِ قبضہ کی وجہ سے مستعیر پر معیر کا حق واجب نہ ہوگا کیونکہ قبضہ تو برضاءِ معیر تھا اور عاریتً امانت ہوتی ہے البتہ جتنا قرض مستعیر معیر کے مال سے ادا کریگا اتنا ضمان مستعیر پر واجب ہوگا۔

مرہون کو کوئی عیب پہنچا تو اسی حساب سے قرض ساقط ہوگا

وكذالك ان اصابه عيب ذهب من الدين بحسابه ووجب مثله لرب الثوب على الراهن على مابيناه وان كانت قيمته اقل من الدين ذهب بقدر القيمة وعلى الراهن بقية دينه للمرتهن لانه لم يقع الاستيفاء بالزيادة على قيمته وعلى الراهن لصاحب الثوب ماصاربه موفيا لما بيناه

ترجمہ......اور ایسے ہی اگر مرہون کو کوئی عیب پہنچا ہو تو اسی کے حساب سے قرض ساقط ہو جائے گا اور راہن کے اوپر کپڑے والے (معیر) کے لئے اسی کے مثل واجب ہوگا۔ اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم بیان کر چکے ہیں اور اگر مرہون کی قیمت قرض سے کم ہو تو قیمت کے

بقدر قرض ختم ہو جائے گا اور راہن پر مرتہن کا بقیہ قرض لازم آئے گا اس لئے کہ قیمت سے زیادہ کی وصولیابی دافع نہیں ہوئی اور راہن پر کپڑے والے کے لئے وہ مقدار واجب ہوگی جس مقدار کے ذریعہ وہ قرض کو ادا کرنے والا ہوا ہے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح ...... اگر مرتہن کے پاس کمبل میں کچھ عیب پیدا ہو گیا مثلاً تھا پانچ سو روپے اور اتنا ہی مثلاً مرتہن کا قرض ہے اب مرتہن کے پاس کمبل آگ لگنے کی وجہ سے اس میں عیب پیدا ہو گیا جس کی وجہ سے اب اس کی قیمت تین سو روپے رہ گئی تو اسی حساب سے قرض بھی ساقط ہوگا یعنی اب مرتہن کے قرض میں سے دو سو روپے ساقط ہو گئے اور صرف تین سو روپے باقی رہے تو مستعیر بھی معیر کو اتنی ہی رقم ادا کریگا یعنی دو سو کیونکہ مستعیر نے معیر کے کمبل سے اتنا ہی قرض ادا کیا ہے اور یہ ابھی گذر چکا کہ معیر کے مال سے جتنا قرض وہ ادا کریگا اتنا ہی ضمان مستعیر پر واجب ہوگا۔

یہ گفتگو تو جب ہے جبکہ کمبل کی قیمت قرض کے برابر یا قرض سے زیادہ ہو اور اگر کم ہو مثلاً یہ قرض پانچ سو روپے ہے اور کمبل کی قیمت سو روپے ہے اور کمبل مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو مرتہن کے قرض میں سے صرف سو روپے ساقط ہوئے باقی چار سو راہن کے ذمہ باقی ہیں تو اس صورت میں مستعیر معیر کو صرف سو روپے دے گا کیونکہ مستعیر نے معیر کے مال سے اتنا ہی قرض ادا کیا ہے۔

راہن غریب ہو جو مرہون کو چھڑانے سے عاجز اور مجبور ہو تو کیا حکم ہے؟

ولـو كـانـت قيـمته مثل الدين فاراد المعير ان يفتكه جبر اعن الراهن لم يكن للمرتهن اذا قضى دينه ان يـمتنع لانه غير متبرع حيث يخلص ملكه ولهذا يرجع على الراهن بما ادى فاجبر المرتهن على الدفع بـخـلاف الاجـنبي اذا قضى الدين لانه متبرع اذهو لا يسعى في تخليص ملكه ولا في تفريغ ذمته فكان للطالب ان لايقبله

ترجمہ ...... اور اگر مستعار مرہون کی قیمت قرض کے برابر ہو پس راہن کی تنگدستی کی وجہ سے معیر نے مرہون کو چھڑانا چاہا تو مرتہن کو منع کرنے کا حق نہیں ہے جبکہ اس کا قرض ادا کر دیا جائے اس لئے کہ معیر تبرع کرنے والا نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ملک چھڑا رہا ہے۔ اسی وجہ سے ادا کی ہوئی مقدار راہن سے واپس لیگا تو مرتہن کو دینے پر مجبور کیا جائے گا بخلاف اجنبی کے جبکہ وہ قرض ادا کر دے اس لئے کہ اجنبی تبرع کرنے والا ہے اس سے کہ اجنبی اپنی ملک چھڑانے میں سعی نہیں کر رہا ہے اور نہ اپنے ذمہ کو فارغ کرنے میں تو طالب (مرتہن) کو حق ہوگا کہ اس کی ادائیگی کو قبول نہ کرے۔

تشریح ...... راہن غریب ہے جو مرہون کو چھڑانے سے معذور و مجبور ہے معیر نے خود قرض ادا کر کے اپنا کمبل مرتہن کے پاس سے چھڑانا چاہا تو مرتہن کو یہ حق نہیں کہ وہ انکار کر دے لہذا اس پر جبر کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اصول یہ مقرر ہے کہ اگر اس کام کو متبرع کرے تو مرتہن پر جبر نہیں ہوگا اور اگر ادا کرنے والا متبرع نہ ہو تو جبر ہوگا اب ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ معیر اب تبرع نہیں ہے یعنی اگر چہ وہ عاریت دینے میں متبرع تھا لیکن چھڑانے میں تبرع نہیں ہے بلکہ وہ اپنا مال چھڑا رہا ہے اور متبرع نہ ہونے کی یہ بھی دلیل ہے کہ اس قرض کو معیر راہن سے واپس لیتا ہے۔

اگر کوئی اجنبی اس کام کو کرنے لگے یعنی راہن کا قرض ادا کر کے مرہون کو چھڑائے تو یہاں مرتہن کو دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ متبرع ہے اور متبرع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اجنبی کا مقصد نہ اپنی ملک کو چھڑانا ہے اور نہ اپنے اوپر سے قرض کو ادا کرنا ہے۔

تنبیہ...... جبرًاعن الراھن...... یہ عبارت اس کتاب کے مغلقات میں سے ہے۔

امام محمدؒ نے بجائے اس کے یہ عبارت ارشاد فرمائی ہے حین اعسر الراھن۔ شمس الائمہ سرخسیؒ فخر الاسلام بزدویؒ وغیرہ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے اسی لئے بعض حضرات نے کہا ہے کہ جبرًاعن الراھن کاتب یا قاری کی غلطی ہے اور بعض حضرات نے اس کی تفسیر بغیر رضاہ کے ساتھ کی ہے تفصیل کے لئے دیکھئے۔ (نتائج الافکار)

مستعار کپڑا راہن کے پاس رہن رکھنے سے پہلے یا رہن چھڑانے کے بعد ہلاک ہوگیا تو ضمان ہے یا نہیں

ولو هلک الثوب العارية عند الراهن قبل ان يرهنه اوبعد ما افتكه فلا ضمان عليه لانه لا يصير قاضيا بهٰذا وهو الموجب على ما بيناه

ترجمہ...... اور اگر مستعار کپڑا راہن کے پاس ہلاک ہوگیا رہن رکھنے سے پہلے یا اس کو چھڑانے کے بعد تو راہن پر ضمان نہیں ہے اس لئے کہ راہن اس سے اپنے قرض کو ادا کرنے والا نہیں ہے اور ضمان کا موجب یہی ہے اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح...... مستعیر نے معیر سے جو کمبل عاریت لیا ہے اگر وہ راہن کے پاس رہن دینے سے پہلے یا رہن کو چھڑانے کے بعد ہلاک ہو جائے تو چونکہ راہن نے اس کمبل سے اپنا قرض ادا نہیں کیا اس لئے راہن پر اس کا ضمان واجب نہ ہوگا اور ضمان کا سبب اس سے قرض کی ادائیگی تھی جو نہیں پائی گئی ہے۔

معیر اور مستعیر میں یا رہن سے پہلے یا رہن چھڑانے کے بعد اختلاف ہو تو کس کا قول معتبر ہوگا

ولو اختلفا فی ذالک فالقول للراهن لانه ينكر الايفاء بدعواه الهلاک فی هاتين الحالتين

ترجمہ...... اور اگر معیر اور مستعیر دونوں اس میں اختلاف کریں تو راہن کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ راہن قرض کی ادائیگی کا منکر ہے ان دونوں حالتوں میں اپنے دعوی ہلاک کی وجہ سے۔

تشریح...... یعنی اگر معیر اور مستعیر میں اختلاف ہو جائے معیر کہتا ہے کہ مستعار بوقت رہن ہلاک ہوا ہے اور مستعیر کہتا ہے کہ رہن سے پہلے یا رہن چھڑانے کے بعد ہلاک ہوا ہے تو راہن کا قول معتبر ہوگا لیکن اگر معیر گواہ پیش کر دے تو پھر معیر کا قول معتبر ہوگا۔ مستعیر کا قول کیوں معتبر ہے؟

اس لئے کہ معیر دعویٰ کرتا ہے کہ راہن کے ذمہ پر حق لازم آتا ہے اور مستعیر اس سے منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے اس لئے مستعیر کا قول معتبر ہوگا۔

معیر اور مستعیر میں رہن کی مقدار جس کے بدلے رہن رکھنا تھا اختلاف ہو جائے تو کس کا قول معتبر ہوگا

كما لو اختلفا في مقدار ما امره بالرهن به فالقول للمعير لان القول قوله في انكار اصله فكذا في انكار وصفه.

ترجمہ...... جیسا کہ اگر یہ دونوں اختلاف کریں اس مقدار میں جس کے بدلہ میں معیر نے رہن کا حکم دیا تھا تو معیر کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ مُعیر کا قول معتبر ہے اصل عقد عاریت کے انکار میں، پس ایسے ہی (اس کا قول معتبر ہوگا) وصف عقد کے انکار میں۔

تشریح...... معیر اور مستعیر میں اختلاف ہوا معیر کہتا ہے کہ میں نے تم کو کہا تھا کہ پانچ سو میں رہن رکھنا اور مستعیر کہتا ہے کہ آپ نے تین سو میں کہا تھا تو یہاں معیر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ اگر وہ سرے سے ہی یوں کہہ دے کہ میں نے تجھے رہن رکھنے کی اجازت نہیں دی تھی تو معیر کا قول معتبر ہوتا ہے لہذا مقدار تو اس عقد کا ایک وصف ہوا تو وصف کے انکار میں بھی اسی کا قول معتبر ہوگا۔

تنبیہ...... یہاں ہدایہ کے نسخوں میں کما ہے لیکن یہ ناسخین کا سہو ہے ورنہ درست ولو ہے ورنہ کما کی صورت میں مطلب غلط ہو جاتا ہے حالانکہ مسئلہ میں مستعیر کا قول معتبر ہوا ہے اور یہاں معیر کا تو تشبیہ صحیح نہ ہوگی۔

ہاں اگر معیر اور مستعیر سے قطع نظر کرتے ہوئے منکر ہونے کے اعتبار سے تشبیہ ملحوظ ہو تو تشبیہ درست ہو سکتی ہے۔

مستعیر کیلئے مستعار کو دین موعود کے بدلے رہن رکھنے کا حکم

ولو رهنه المستعير بدين موعود وهو ان يرهنه ليقرضه كذا فهلك في يد المرتهن قبل الاقراض والمسمى والقيمة سواء يضمن قدر الموعود المسمى لما بينا انه كالموجود ويرجع المعير على الراهن بمثله لأن سلاقه مالية الرهن لا ستيفائه من المرتهن كسلامته ببراءة ذمته عنه

ترجمہ...... اور اگر مستعیر نے مستعار کو دین موعود کے بدلہ میں رہن رکھا ہو اور وہ یہ ہے کہ وہ اس کو رہن رکھدے تاکہ مرتہن راہن کو اتنا قرض دیدے پس مرہون مرتہن کے قبضہ میں قرض دینے سے پہلے ہی ہلاک ہو گیا اور مسمیٰ اور قیمت برابر ہے تو مرتہن موعود مسمیٰ کا ضامن ہوگا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ موعود موجود کے مثل ہے اور معیر راہن پر اس کے مثل کے ساتھ رجوع کریگا اس لئے کہ مالیت رہن کی سلامتی راہن کے وصول کرنے کی وجہ سے مرتہن سے رہن کی سلامتی کے مثل ہے راہن کا ذمہ بری ہونے کے ساتھ قرض سے۔

تشریح...... خالد نے زید کا کمبل رہن رکھنے کے لئے مستعار لیا اب خالد اور بکر کی گفتگو ہوئی اور بکر نے کہا کہ تو یہ کمبل رہن رکھ دے میں تجھے ہزار روپے قرض دیدوں گا خالد نے رہن رکھ دیا مگر بکر نے ابھی ہزار روپے نہیں دیئے لیکن وعدہ کر رکھا ہے تو یہ موعود قرض ہے اور پہلے باب میں گذر چکا ہے کہ موعود مثل موجود کے ہے اور اتفاق سے کمبل کی قیمت بھی ہزار روپے ہے اور کمبل بکر کے پاس ہلاک ہو گیا تو مرتہن ہزار روپے کا ضمان راہن کو دے گا کیونکہ اگر بکر نے پہلے ہی قرض دیدیا ہوتا اور مرہون ہلاک ہوتا تب بھی اس کا قرض ساقط ہو جاتا یہاں ساقط نہیں ہوگا تو اسکی ادائیگی مرتہن پر لازم ہوگی کیونکہ موعود موجود کے درجہ میں ہے۔

پھر زید خالد سے یہ ہزار روپے لیگا کیونکہ اگر قرض دینے کے بعد مرہون بکر کے پاس ہلاک ہوتا تب بھی زید خالد سے ہزار روپے لیتا ایسے ہی اب بھی لیگا۔

خلاصۂ کلام...... راہن کی برائت من الدین اور استیفاء من المرتهن میں کوئی فرق نہیں دونوں کا حکم ایک ہے۔

مصنفؒ نے اسی براءت اور استیفاء کی مساوات کو اس عبارت میں بیان فرمایا ہے لان سلامة مالية الرهن الخ یعنی مرہون کی مالیت دونوں صورتوں میں راہن کے پاس صحیح سالم رہی بس فرق اتنا ہے کہ یہاں مرتہن سے وصولیابی کے طریقہ پر ہے اور بعد الاقرض براءت ذمہ کے طریقہ پر ہے۔

عاریت غلام کو معیر آزاد کردے تو کیا حکم ہے

ولو كانت العارية عبداً فاعتقه المعير جاز لقيام ملک الرقبة ثم المرتهن بالخيار إن شاء رجع بالدين على الراهن لانه لم يستوفه وان شاء ضمن المعير قيمته لان الحق قد تعلق برقبته برضاه وقد اتلفه بالاعتاق وتكون رهنا عنده الى ان يقبض دينه فيردها الى المعير لان استرداد القيمة كاسترداد العين

ترجمہ...... اور اگر عاریت غلام ہو پس معیر نے اس کو آزاد کر دیا تو عتق جائز ہے ملک رقبہ کے قائم ہونے کی وجہ سے پھر مرتہن کو اختیار ہے اگر چاہے راہن سے قرض واپس لے اس لئے کہ مرتہن نے قرض وصول کیا اور اگر چاہے معیر کے غلام کی قیمت کا ضامن بنادے اس لئے کہ حق مرتہن غلام کی گردن کے ساتھ معیر کی رضامندی سے متعلق ہوا ہے حالانکہ حق کو معیر نے آزاد کر کے تلف کر دیا ہے اور قیمت مرتہن کے پاس رہن رہے گی یہاں تک کہ وہ اپنے دین پر قبضہ کرے پس مرتہن اس کو معیر کی جانب واپس کر دیگا اس لئے کہ قیمت کو واپس لینا عین کو واپس لینے کے مثل ہے۔

تشریح...... مستعار بجائے کمبل کے غلام ہے جو بکر کے پاس رہن ہے زید نے (معیر نے) اس کو آزاد کر دیا تو چونکہ زید اس کا مالک ہے اس لئے عتق صحیح ہو گیا اب مرتہن (بکر) کیا کرے تو فرمایا کہ اس کو دو اختیار ہیں۔

۱- خالد سے (راہن) اپنے قرض کا مطالبہ کرے کیونکہ غلام کے اعتاق کی وجہ سے بکر نے اپنا حق وصول نہیں پایا لہذا اس کا حق برقرار ہے تو راہن سے اپنا قرض واپس لے لے۔

۲- زید (معیر) سے غلام کی قیمت کا تاوان لے کر وہ قیمت اپنے پاس رہن رکھے جب خالد اس کا قرض ادا کر دے اس وقت یہ قیمت زید (معیر) کو دے دی جائے۔

اب رہی یہ بات کہ معیر سے ضمان کیوں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ مرتہن کا حق غلام کی گردن سے معیر کی رضامندی سے متعلق ہوا ہے اور معیر نے غلام کو آزاد کر کے مرتہن کا حق تلف کر دیا لہذا مرتہن معیر سے قیمت کا تاوان لے سکتا ہے اب رہی یہ بات کہ معیر قیمت کو بعد اداءِ دین کیوں واپس لیگا؟

تو اس کا جواب دیا لان استرداد...... الخ سے یعنی اگر عین مرہون موجود ہوتا تو بعد اداءِ دین مرہون کو معیر واپس لیتا ایسے ہی قیمت جو عین کا قائم مقام ہے اس کو بھی معیر واپس لیگا۔

غلام یا چوپایہ کو مستعار لیا رہن رکھنے کے لئے اوران سے خود انتفاع کرلے تو کیا حکم ہے

ولو استعار عبدا اودابة ليرهنه فاستخدم العبد اوركب الدابة قبل ان يرهنهما ثم رهنهما بمال مثل قيمتهما ثم قضى المال فلم يقبضهما حتى هلكا عند المرتهن فلا ضمان على الراهن لانه قد برئ من الضمان حين رهنهما فانه كان امينا خالف ثم عاد الى الوفاق

ترجمہ...... اوراگراس نے غلام یا چوپایہ مستعار لیا تاکہ اس کو رہن رکھے پس مستعیر نے غلام سے خدمت لی یا چوپایہ پرسوار ہوا ان دونوں کو رہن رکھنے سے پہلے پھر اس نے ان دونوں کو رہن رکھا ایسے مال کے بدلہ میں جوان دونوں کی قیمت کے مثل ہے پھر راہن نے قرض ادا کردیا پس (ابھی) ان دونوں پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک کہ وہ دونوں مرتہن کے پاس ہلاک ہو گئے تو راہن پرضمان نہیں ہے اس لئے کہ وہ ضمان سے بری ہو چکا ہے۔

جبکہ اس نے دونوں کو رہن رکھ دیا اس لئے کہ وہ ایسا امین تھا جس نے مخالفت کی تھی پھر موافقت کی جانب لوٹ گیا۔

تشریح...... اگر مستعار نے رہن کے لئے غلام یا گھوڑا مستعار لیا ہو اور پھر رہن رکھنے سے پہلے غلام سے خدمت لی ہو یا گھوڑے پر سوار ہوا ہو۔ پھر ان کو رہن رکھدیا پھر مرتہن کا قرض ادا کر دیا لیکن ابھی قبضہ نہیں کر پایا تھا کہ غلام یا گھوڑا مرتہن کے پاس ہلاک ہو گیا تو اب راہن پرضمان نہ ہوگا کیونکہ اس نے معیر کے مال سے اپنا قرض ادا نہیں کیا۔

سوال...... قرض ادا نہیں کیا لیکن ان سے خدمت لیکر اس نے تعدی تو کی ہے اس تعدی کی وجہ سے اس پرضمان واجب ہونا چاہیے کیونکہ امانت میں بعد تعدی ضمان واجب ہوتا ہے؟

جواب...... جب مستعیر نے ان کو رہن رکھدیا تو اب وہ ضمان سے بری ہو گیا۔ کیونکہ اصول یہ مقرر ہے کہ جب امین مالک کی مخالفت کرے اور پھر موافقت کرے تو اس پرضمان واجب نہیں ہوتا اور یہاں یہی صورت ہے لہذا ضمان واجب نہ ہوگا۔

مستعیر کیلئے مرہون کو چھڑا کر استعمال کرے تو کیا حکم ہے؟

وكذا اذا افتك الرهن ثم ركب الدابة او استخدم العبد فلم يعطب ثم عطب بعد ذالك من غير صنعه لا يضمن لانه بعد الفكاك بمنزلة المودع لا بمنزلة المستعير لانتهاء حكم الاستعارة بالفكاك وقد عاد الى الوفاق فيبرا عن الضمان

ترجمہ...... اورایسے ہی جبکہ مستعیر نے رہن کو چھڑالیا ہو پھر وہ چوپایہ پرسوار ہوا ہو یا غلام سے خدمت لی ہو پس وہ ہلاک نہیں ہوا پھر اس کے بعد بغیر اس کے کچھ کئے وہ ہلاک ہو گیا تو مستعیر ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ چھڑانے کے بعد مستعیر مودع کے درجہ میں ہے مستعیر کے درجہ میں نہیں ہے چھڑانے کی وجہ سے عاریت کا حکم ختم ہونے کی وجہ سے اور وہ لوٹ گیا موافقت کی جانب تو وہ ضمان سے بری ہو جائے گا۔

تشریح...... مستعیر نے مرہون کو چھوڑا کر اس کو استعمال کیا جس میں وہ ہلاک نہیں ہوا پھر اس کے بعد مرہون خود بخود ہلاک ہو گیا تو بھی

مستعیر ضامن نہیں ہوگا کیونکہ مستعیر نے جب رہن چھڑالیا تو اب وہ مستعیر نہیں رہا بلکہ مودع بن گیا اور مودع اور امین کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ مخالفت کے بعد ہلاکت سے پہلے موافقتِ مالک کرے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہوتا۔

مستعیر کی کتنی قسمیں ہیں

وهٰذا بخلاف المستعير لان يده يد نفسه فلابد من الوصول الى يد المالك اما المستعير فى الرهن فيحصل مقصود الأمر وهو الرجوع عليه عند الهلاك وتحقق الاستيفاء

ترجمہ......اور یہ مستعیر کے خلاف ہے اس لئے کہ مستعیر کا قبضہ اس کا ذاتی قبضہ ہے تو مالک کی جانب وصول ضروری ہے بہر حال مستعیر رہن تو آمر کے مقصود کو حاصل کراتا ہے اور وہ مقصود راہن مستعیر پر رجوع ہے (مرتہن کے پاس) ہلاکت کے وقت اور وصولیابی کے محقق ہونے کے وقت۔

تشریح......مستعیر کی دو قسمیں ہیں۔

۱- وہ مستعیر جو رہن کے لئے عاریت لے۔

۲- وہ مستعیر جو اپنے کام کیلئے عاریت لے دونوں کا حکم جداگانہ ہے۔

مستعیر رہن کا حکم تو وہ ہے جو مذکور ہوا کہ وہ مخالفت کے بعد موافقت کرے تو بعد موافقت ہلاکت کی وجہ سے اس پر ضمان نہیں ہوگا کیونکہ وہ مودع کے درجہ میں ہے۔ اور مودع اور امین نے جب موافقت کر لی تو گویا حکماً اب امانت پر مالک کا قبضہ ہو گیا اور جب حکماً مالک کا قبضہ ہو گیا تو اب ہلاکت کی وجہ سے اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

اور خالص مستعیر کا قبضہ اپنا ذاتی قبضہ ہے لہذا وہاں حکماً مالک کا قبضہ نہیں ہوا بلکہ مالک کا قبضہ تب ہی ہوگا جبکہ وہ مستعار مالک کے حوالہ کر دے لہذا اگر اس کی جانب سے تعدی کے بعد بھی مستعار ہلاک ہو گیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا اور مستعیر رہن پر نہ ہوگا۔

اب رہی یہ بات کہ مستعیر رہن میں حکماً آمر کا قبضہ کیسے مانا گیا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ مستعیر رہن جو کچھ کریگا یعنی مرتہن کے پاس رہن رکھنا وہ آمر کے مقصود کی تحصیل کیلئے کرتا ہے کیونکہ آمر (معیر) کا مقصود یہ ہے کہ اگر مرہون مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے جس سے مرتہن قرض کو وصول پانے والا قرار دیا جائے تو اس وقت معیر کو حق ہوگا کہ راہن سے ضمان لے لے کیونکہ اس وقت راہن نے اس کے مال سے اپنے قرض کو ادا کیا ہے۔

بہر حال ان وجوہات کی وجہ سے ان دونوں مستعیروں میں فرق کیا گیا ہے۔

راہن کی مرہون پر جنایت مضمون ہے

قال وجناية الراهن على الرهن مضمونة لانه تفويت حق لازم محترم وتعلق مثله بالمال يجعل المالك كالاجنبى فى حق الضمان كتعلق حق الورثة بمال المريض مرض الموت يمنع نفاذ تبرعه فيما وراء الثلث والعبد الموصى بخدمته اذا أتلفه الورثة ضمنوا قيمته ليشترى بها عبد يقوم مقامه

ترجمہ ...... قدوریؒ نے کہا اور راہن کی جنایت مرہون پر مضمون ہوتی ہے اس لئے کہ یہ (جنایت) ایسے حق لازم کی تفویت ہے جو محترم ہے اور اس کے مثل کا مال کے ساتھ تعلق مالک کو اجنبی کے مثل کر دیتا ہے ضمان کے حق میں جیسے مریض مرض الموت کے مال کے ساتھ حق ورثاء کا تعلق ثلث کے علاوہ میں اس کے تبرع کے نفاذ کو روک دیتا ہے اور جیسے وہ غلام جس کی خدمت کی وصیت کی گئی ہو جب اس کو ورثاء نے تلف کر دیا ہو تو وہ اس کی قیمت کے ضامن ہوں گے تا کہ اس قیمت سے ایک غلام خریدا جا سکے جو اس کے قائم مقام ہو سکے۔

تشریح ...... اگر مرہون پر راہن نے کوئی جنایت کی تو راہن کو اس کا تاوان ادا کرنا پڑے گا۔

جناب یہ تو عجیب سی منطق ہے کہ مالک سے بھی ضمان لیا جائے؟

جی ہاں! بعض صورتوں میں مالک اجنبی کے مثل ہو جاتا ہے اور اس پر ضمان واجب ہو جاتا ہے اس کے لئے اصول کلی یہ ہے کہ اگر کسی کے مال کے ساتھ کسی کا حق لازم ہو گیا تو اب مالک اجنبی کے مثل ہو گا۔

لہذا اگر کوئی شخص مرض الموت کا مریض ہے وہ اپنے مال کا مالک ہے لیکن اس کے مال کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق ہو چکا ہے اس لئے ثلث سے زیادہ میں اس کے تبرعات صدقہ، وصیت وغیرہ نافذ نہ ہوں گے یعنی ثلث سے زیادہ میں وہ اجنبی کے مثل ہو گیا ہے اسی طرح اگر کسی نے وصیت کی میرا فلاں غلام خالد کی خدمت کیا کریگا اور اس کے بعد ورثاء نے اس غلام کو کسی بھی طریقہ پر تلف کر دیا تو ان پر اس کی قیمت کا ضمان واجب ہو گا تا کہ اس قیمت سے دوسرا غلام خریدا جا سکے اور وہ خالد کی خدمت کیا کرے۔

حالانکہ ورثاء اس کے مالک تھے لیکن موصیٰ لہ کا حق لازم اس کے ساتھ متعلق تھا اس لیے مالکین کو اجنبی کے درجہ میں اتار کر ضمان واجب کر دیا گیا ہے اسی طرح راہن کے اوپر بھی ضمان واجب ہو گا۔

مرتہن کی مرہون پر جنایت بقدرِ جنایت دین کو ساقط کر دے گی

قال وجناية المرتهن عليه تسقط من دينه بقدرها ومعناه ان يكون الضمان على صفة الدين وهذا لان العين ملك المالك وقد تعدى عليه المرتهن فيضمنه لمالكه

ترجمہ ...... قدوریؒ نے فرمایا اور مرہون پر مرتہن کی جنایت بقدر جنایت اس کا قرض ساقط کر دے گی اور اس کے معنی یہ ہیں کہ ضمان دین کی صفت پر ہو گا اور یہ اس لئے کہ عین مالک کی ملک ہے حالانکہ عین پر مرتہن نے تعدی کی ہے تو وہ اس کے مالک کے لئے اس کا ضامن ہو گا۔

تشریح ...... اگر مرتہن نے مرہون پر جنایت کی تو جنایت کے بقدر قرض ساقط ہو جائے گا یعنی جبکہ قرض اور ضمان ایک جنس کے ہوں اور اگر قرض مثلاً مکیلی یا موزونی اشیاء ہوں تو قرض ساقط نہیں ہو گا بلکہ مرتہن پر اس کا ضمان واجب کر کے اس ضمان کو بھی مرہون کر دیا جائے گا۔ پھر جب راہن قرض ادا کر دے تو راہن مرتہن کے پاس سے مرہون مع ضمان کے واپس لے لے۔ اور مرتہن پر ضمان واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مرہون راہن کی ملک ہے جس پر مرتہن نے تعدی کی ہے تو اس تعدی کی وجہ سے اس پر ضمان

واجب ہوگا۔

رہن کی راہن اور مرتہن اور ان دونوں کے مال پر جنایت ہدر ہے، اقوال فقہاء

قال وجناية الرهن على الراهن والمرتهن وعلى مالهما هدر وهذا عند ابی حنيفة وقالا جنايته على المرتهن معتبرة والمراد بالجناية على النفس مايوجب المال اما الوفاقية فلانها جناية المملوك على المالك الاترى انه لومات كان الكفن عليه بخلاف جناية المغصوب على المغصوب منه لان الملك عند اداء الضمان يثبت للغاصب مستندا حتى يكون الكفن عليه فكانت جناية على غير المالك فاعتبرت

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور راہن و مرتہن پر اور ان کے مال پر مرہون کی جنایت رائیگاں ہے اور یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ مرہون کی مرتہن پر جنایت معتبر ہے اور نفس پر جنایت سے مراد وہ جنایت ہے جو مال کو واجب کرتی ہو بہر حال اتفاقی مسئلہ (کی وجہ) یہ ہے کہ یہ مالک پر مملوک کی جنایت ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اگر غلام مرہون مرجائے تو کفن راہن کے اوپر ہوگا بخلاف مغصوب منہ پر مغصوب کی جنایت کے اس لئے کہ ضمان کی ادائیگی کے وقت ملکیت استناد کے طریقہ پر غاصب کے لئے ثابت ہوئی ہے یہاں تک کہ کفن غاصب کے اوپر ہوگا تو یہ (مغصوب منہ پر مغصوب کی جنایت) غیر مالک کی جنایت ہے تو یہ جنایت معتبر ہوگی۔

تشریح...... پہلے تو رہن پر راہن اور مرتہن کی جنایت کا مسئلہ مذکور ہوا ہے یہاں اس کے برعکس ہوا یعنی غلام مرہون نے راہن یا مرتہن پر جنایت کی تو کیا حکم ہے؟

جس کی چار صورتیں ہیں۔

۱- مرہون نے راہن یا مرتہن کو عمداً قتل کر دیا تو اس میں تو مرہون کے اوپر قصاص واجب ہوگا۔

۲- مرہون نے راہن یا مرتہن کو خطاءً قتل کیا تو یہاں غلام مرہون پر کوئی ضمان نہ ہوگا۔

۳- مرہون نے مرتہن کے یا راہن کے کچھ اعضاء کاٹ دیئے جس سے وہ ہلاک تو نہیں ہوئے لیکن مشقت میں پھنس گئے اس میں بھی مرہون پر کوئی ضمان نہ ہوگا۔

۴- مرہون نے راہن یا مرتہن کا مال ضائع کر دیا اس میں بھی ضمان واجب نہ ہوگا۔

یہ تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق ہے۔

اس میں صاحبینؒ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر مرہون راہن پر جنایت کرے تو اب ہم امام صاحبؒ کے قول سے متفق ہیں اور اگر مرتہن پر جنایت کرے تو صاحبینؒ اس جنایت کا اعتبار کرتے ہیں یعنی جنایت فی نفس المرتہن میں ورنہ جنایت فی مال المرتہن کا حکم آ گے مذکور ہے والمراد...... الخ سے مصنفؒ بتاتے ہیں کہ جہاں کہا گیا ہے کہ جنایت بالنفس رائیگاں ہے اس سے مراد وہ جنایت ہے جو قصاص کو واجب نہ کرے ورنہ اگر قصاص کو واجب کرے تو پھر قصاص واجب ہوگا بہر حال راہن کے بارے میں صاحبینؒ اور امام صاحبؒ دونوں کا اتفاق ہے کہ ضمان واجب نہ ہوگا جس کی دلیل یہ ہے کہ یہاں مملوک نے اپنے مالک پر جنایت کی ہے جو غیر معتبر

ہوتی ہے۔

آپ کے پاس اس کی کیا دلیل ہے کہ مرہون غلام راہن کی ملک ہے؟

جواب ...... یہ ہے کہ اگر مرہون غلام مرجائے تو اس کا کفن راہن پر واجب ہوتا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ راہن ہی اس کا مالک ہے!

سوال ...... تو پھر آپ کی بات کا مطلب یہ ہوا کہ اگر مملوک مالک کا نقصان کر دے تو ضمان واجب نہیں ہوگا؟

جواب ...... جی ہاں!

سوال ...... اگر مغصوب مغصوب منہ کا کچھ نقصان کر دے تو مغصوب پر ضمان واجب ہے حالانکہ وہ مغصوب منہ کا مملوک ہے؟

جواب ...... اس کا راز اور ہے اور وہ یہ ہے کہ جب غاصب ضمان ادا کر دے تو وہ غصب ہی کے وقت سے مغصوب کا مالک شمار ہوتا ہے اور جب مالک غاصب ثابت ہوا تو مغصوب منہ اجنبی کے درجہ میں ہو گیا اور جو جنایت اجنبی پر ہو وہ معتبر ہوتی ہے اور اس کا ضمان واجب ہوا کرتا ہے۔

صاحبین کی دلیل

ولهما في الخلافية ان الجناية حصلت على غير مالكه وفي الاعتبار فائدة وهو دفع العبد اليه بالجناية فتعتبر ثم إن شاء الراهن والمرتهن إبطلا الرهن ودفعاه بالجناية الى المرتهن وان قال المرتهن لا اطلب الجناية فهو رهن على حاله

ترجمہ ...... اور اختلافی مسئلہ میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جنایت اپنے مالک کے غیر پر حاصل ہوئی ہے اور جنایت کا اعتبار کرنے میں فائدہ ہے اور وہ جنایت کی وجہ سے غلام مرتہن کو دینا ہے پس جنایت معتبر ہوگی پھر اگر راہن اور مرتہن چاہیں تو رہن کو باطل کر دیں اور جنایت کی وجہ سے غلام مرہون مرتہن کو دیدیں اور اگر مرتہن نے کہا کہ میں جنایت (کا عوض) طلب نہیں کرتا تو مرہون علیٰ حالہ رہن ہوگا۔

تشریح ...... صاحبینؒ نے کہا تھا کہ مرتہن پر مرہون کی جنایت معتبر ہے یہ ان کی دلیل ہے کہ یہاں مرہون کی مرتہن پر جنایت مالک پر جنایت نہیں ہے کیونکہ مالک تو راہن ہے اور یہاں اگر جنایت کو معتبر مان لیں تو اس میں فائدہ ہے کیونکہ جنایت کی وجہ سے مرہون غلام مرتہن کو مل جائے گا۔

اگر چہ اس کی وجہ سے مرتہن کا قرض تو ساقط ہو جائے گا لیکن کبھی غلام کا مالک بن جانا عین مقصود ہوتا ہے اسلئے کہ اگر وہ اس میں فائدہ سمجھے تو لے لے۔ اگر چہ قرض ساقط ہو جائے گا لیکن مقصود حاصل ہو جائے گا اور اگر وہ اس میں منفعت نہ سمجھے تو نہ لے اسی مرتہن کی رضاء کو بیان کرنے کے لئے مصنفؒ نے فرمایا و ان شاء ...... الخ۔

یعنی راہن کے ساتھ ساتھ مرتہن بھی ابطال رہن پر راضی ہو کر اس کو جنایت میں لینا قبول کرے تب یہ بات ہے کہ جنایت کا تاوان بھی ادا ہو گیا اور قرض بھی ساقط ہو گیا۔ ورنہ اگر مرتہن یوں کہہ دے کہ مجھے جنایت کا تاوان نہیں چاہیے تو پھر غلام علیٰ حالہ مرہون رہیگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

وله ان هذه الجناية لو اعتبرناها للمرتهن كان عليه التطهير من الجناية لانها حصلت في ضمانه فلا يفيد وجوب الضمان له مع وجوب التخليص عليه وجنايته على مال المرتهن لا تعتبر بالاتفاق اذا كانت قيمته والدين سواء لانه لافائدة في اعتبارها لانه لا يتملك العبد وهو الفائدة

ترجمہ...... اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہم مرتہن کے لئے اس جنایت کا اعتبار کرلیں تو جنایت پاک کرنا مرتہن کے ذمہ ہوگا اس لئے کہ جنایت مرتہن کی ضمانت میں حاصل ہوتی ہے تو مرتہن کے لئے ضمان کا وجوب مرتہن پر چھڑانے کے وجوب کے ساتھ ساتھ مفید نہ ہوگا اور مرہون کی مال مرتہن پر جنایت بالاتفاق معتبر نہ ہوگی۔ جبکہ مرہون کی قیمت اور قرض برابر ہو اس لئے کہ جنایت کا اعتبار کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ مرتہن غلام کا مالک تو نہیں ہو سکے گا اور یہی (تملکِ غلام) فائدہ کی چیز تھی۔

تشریح...... مرہون کی مرتہن پر جنایت امام صاحبؒ کے نزدیک معتبر نہیں یہ امام صاحبؒ کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مرہون نے یہ جرم مرتہن کی ضمانت میں کیا ہے لہذا اس جرم کے لوث سے چھڑانا مرتہن کے ذمہ ہو جائے گا تو ایک طرف تو مرتہن کے لئے ضمان ہو دوسری طرف مرتہن پر ضمان ہو اس میں کوئی فائدہ نہ ہوگا اس لئے اس جنایت کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ یہ گفتگو تو جنایت فی نفس المرتہن میں ہو رہی تھی۔

اور اگر مرہون مرتہن کے مال پر جنایت کرے تو اس کی مختلف صورتیں ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب مرہون کی قیمت اور قرض برابر ہو تو اس صورت میں بالاتفاق جنایت معتبر نہ ہوگی کیونکہ جنایت اعتبار کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ وہ جنایت کی وجہ سے غلام کا مالک نہ ہوگا بلکہ قرض کی وجہ سے اس کو مالیت عبد کا استحقاق حاصل ہے تو جنایت کا اعتبار کرنے میں کیا فائدہ ہوا جبکہ عنایت کا اعتبار کئے بغیر ہی مرتہن مالیت عبد کا مستحق ہو چکا ہے۔

اور یہاں اصل فائدہ تملک عبد کا تھا جو اس کو حاصل نہیں ہوگا بلکہ استحقاقِ مالیت کی وجہ سے اس کو یہ حق ہوگا کہ غلام کو فروخت کیا جائے گا جس سے مرتہن اپنا قرض وصول کر سکے اور اگر جنایت کا اعتبار کریں گے تب بھی نتیجہ یہی نکلا۔

مرہون نے راہن یا مرتہن پر جنایت کی اور مرہون کی قیمت دین سے زیادہ ہے، حکم

وان كانت القيمة اكثر من الدين فعن ابي حنيفة انه يعتبر بقدر الامانة لان الفضل ليس في ضمانه فاشبه جناية العبد الوديعة على المستودع وعنه انها لا تعتبر لان حكم الرهن وهو الحبس فيه ثابت فصار كالمضمون وهذا بخلاف جناية الرهن على ابن الراهن او ابن المرتهن لان الاملاك حقيقة متباينة فصار كالجناية على الاجنبي

ترجمہ...... اور اگر مرہون کی قیمت زیادہ ہو قرض سے تو ابوحنیفہؒ سے ایک روایت تو یہ ہے کہ وہ بقدر امانت جنایت کا اعتبار کرتے ہیں اس لئے کہ زیادتی مرتہن کے ضمان میں نہیں ہے۔ پس یہ مستودع پر عبد ودیعت کی جنایت کے مشابہ ہو گیا اور ابوحنیفہؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ جنایت معتبر نہ ہوگی اس لئے کہ رہن کا حکم (یعنی حبس) زیادتی میں ثابت ہے تو زیادتی مضمون کے مثل ہوگئی اور یہ

راہن کے لڑکے یا مرتہن کے لڑکے پر مرہون کی جنایت کے خلاف ہے اس لئے کہ املاک حقیقت میں متبائن ہیں تو یہ اجنبی پر جنایت کے مثل ہو گیا۔

تشریح ..... زید نے خالد کے پاس اپنا غلام رہن رکھا جس کی قیمت دو ہزار روپے ہے اور خالد کا قرض زید کے اوپر ہزار روپے ہے اب مرہون غلام خالد کا کوئی مال ضائع کر دیا مثلاً اس کا دوسرا غلام ہلاک کر دیا تو اب کیا حکم ہوگا اس میں امام صاحبؒ کے دو قول ہیں۔

۱- خالد کے پاس غلام کا نصف مضمون تھا اور باقی نصف امانت تھا مضمون کا ضمان ساقط اور امانت کا ضمان مرتہن کو دیا جائے گا یعنی یہ غلام مجرم مرتہن کو مل جائے جس کی قیمت دو ہزار روپے ہے تو اس کے نصف سے تو قرض ادا ہو گیا اور باقی نصف جو امانت تھا اس کو جنایت کے عوض میں مل گیا۔

اگر غلام مرتہن کے پاس ہلاک ہو جاتا تب بھی اس کا قرض ساقط ہو جاتا اور باقی کا ضمان نہ آتا تو اب بھی سقوطِ دین کے سلسلہ میں غلام کو مرتہن کے قبضہ میں ہلاک شدہ سمجھا جائے گا۔

مقدار امانت میں ضمان اس لئے واجب ہوا کہ اس مقدار میں مرتہن مستودع کے مثل ہے اور اگر ودیعت کا غلام مستودع کے مال میں جنایت کرے تو تاوان واجب ہوتا ہے۔

۲- امام صاحبؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ امانت کی مقدار بھی مرتہن کے پاس محبوس ہے تو اس کو بھی مضمون کا درجہ دیا جائے گا اور تاوان واجب نہ ہوگا۔

بہر حال مرہون اگر راہن یا مرتہن پر جنایت کرے تو اس کا یہ حکم ہے لیکن اگر راہن کے لڑکے یا مرتہن کے لڑکے پر جنایت کرے تو اب ضمان واجب ہوگا کیونکہ یہ جنایت علی الاجنبی ہے اور باپ بیٹوں کی املاک جدا گانہ ہے اگر چہ وہ ساتھ بھی رہتے ہوں اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو بدائع میں مذکور ہے۔

ایسا غلام رہن رکھا جس کی قیمت دین کے مساوی تھی پھر قیمت کم ہوگئی پھر دوبارہ پہلی حالت پر آ گئی تو کیا حکم ہے

قال ومن رهن عبدا يساوى الفابالف الى اجل فنقص فى السعر فرجعت قيمته الى مائة ثم قتله رجل وغرم قيمته مائة ثم حل الاجل فان المرتهن يقبض المائة قضاء عن حقه ولا يرجع على الراهن بشئى واصله ان النقصان من حيث السعر لا يوجب سقوط الدين عندنا خلافا لزفر هو يقول ان المالية قد انتقصت فاشبه انتقاص العين

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا اور جس نے ایسے غلام کو رہن رکھا جو ہزار روپے کے مساوی ہے ہزار کے بدلہ میں ایک مدت کے لئے پس بھاؤ میں کمی ہوگئی پس اس کی قیمت سو رہ گئی پھر اس غلام کو کسی نے قتل کر دیا اور وہ اس کی سو کی قیمت کا ضامن ہوا پھر مدت آ گئی تو مرتہن اپنے حق کی وصولیابی کے طریقہ پر سو پر قبضہ کریگا اور راہن پر کچھ رجوع نہیں کریگا اور اس کی اصل یہ ہے کہ بھاؤ کا نقصان ہمارے

نزدیک قرض کے سقوط کو واجب نہیں کرتا بخلاف زفرؒ کے وہ کہتے ہیں کہ مالیت گھٹتی گئی پس یہ عین کے مشابہ ہو گیا۔

تشریح ...... یہ مسئلہ ص ۵۲۹ ج ۴ پر گذر چکا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ

زید نے خالد کے پاس اپنا غلام رہن رکھا جس کی قیمت رہن کے دن ہزار روپے ہے اور قرض بھی ہزار روپے ہے اب بھاؤ نے پلٹا کھایا جس کی وجہ سے غلام کی قیمت صرف سو روپے رہ گئی اب غلام کو بکر نے قتل کر دیا جس پر اس کی قیمت کا ضمان واجب ہوا یعنی یوم تلف کی قیمت کا جو صرف سو روپے ہے تو یہ سو روپے مرتہن کے پاس رہن ہوں گے پھر اداء دین کا وقت آ جائے تو مرتہن یہ سو روپے اپنے حق میں لیگا اور رہے مرتہن کے نو سو روپے وہ ختم ہو گئے جن کو راہن سے نہیں لیگا۔ کیونکہ جب مرہون ہلاک ہو جاتا ہے تو اس پر وہ ضمان واجب ہوتا ہے جو مرہون کی یوم رہن میں قیمت تھی اور وہ ہزار روپے تھے لہذا ان سب کا مرتہن پر ضمان واجب ہوا جس کی وجہ سے قرض ساقط ہو گیا اور رہا محض بغیر ہلاکت مرہون کے بھاؤ کا گھٹنا یہ ضمان کو واجب نہیں کریگا بلکہ مرتہن اپنا قرض وصول کر کے عین مرہون راہن کے حوالہ کر دیگا خواہ اس کی قیمت گھٹی ہو یا بڑھی ہو۔

لیکن امام زفرؒ کے نزدیک بھاؤ کی گھٹی کا بھی مرتہن پر ضمان واجب ہوتا ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ اگر مرہون کا کوئی جز ہلاک ہو جائے جس کی وجہ سے مالیت گھٹ جاتی ہے اور اس کے حساب سے قرض ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح بھاؤ گھٹنے سے بھی مالیت گھٹ رہی ہے تو اسی کے حساب سے قرض بھی ساقط ہو جائے گا۔

احناف کی دلیل

ولنا ان نقصان السعر عبارة عن فتور رغبات الناس وذالک لا یعتبر فی البیع حتی لا یثبت به الخیار ولا فی الغصب حتی لا یجب الضمان بخلاف نقصان العین لان بفوات جزء منه یتقرر الاستیفاء فیه إذا الید ید الاستیفاء

ترجمہ ...... اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بھاؤ کا نقصان مراد ہے لوگوں کی رغبتوں کے کم ہو جانے سے اور یہ بیع میں معتبر نہیں یہاں تک کہ اس کی وجہ سے خیار ثابت نہ ہوگا اور نہ غصب میں۔ (معتبر ہے) یہاں تک کہ ضمان واجب نہ ہوگا بخلاف عین کے نقصان کے اس لئے کہ مرہون کا کوئی جزء فوت ہونے کی وجہ سے اس جز میں استیفاء ثابت ہو جاتا ہے اس لئے کہ قبضۂ مرتہن استیفاء کا قبضہ ہے۔

تشریح ...... یہ ہماری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب کسی چیز سے لوگوں کی رغبت کم ہو جاتی ہے تو اس چیز کا بھاؤ گر جاتا ہے اور جب رغبت بڑھتی ہے تو ریٹ بڑھ جاتا ہے۔ جیسے چھوے سردیوں میں مہنگے ہو جاتے ہیں اور گرمی اور برسات میں ان کا بھاؤ ڈاؤن ہو جاتا ہے اور بھاؤ کے گھٹنے بڑھنے کا بیع وغصب میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

لہذا اگر کوئی چیز کسی سے خرید لی اور اس کے بعد بیع کا بھاؤ گھٹ گیا تو مشتری کو پھیرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔

اسی طرح اگر زید نے خالد کا گھوڑا غصب کر لیا اور جب گھوڑے کو واپس کیا تو اس کا بھاؤ گرا ہوا ہے تو خالد یہ کہنے کا حقدار نہ ہوگا کہ اب اس کا بھاؤ گر گیا ہے اور غصب کے دن اس کی یہ قیمت تھی لہذا گھٹی کا ضمان ادا کرو۔ اور رہی یہ بات کہ امام زفرؒ نے نقصان سعر کو نقصان عین پر قیاس کیا ہے تو یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ مرہون پر مرتہن کا قبضہ قبضۂ استیفاء ہے اگر مرہون پورا مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو وہ پورا

قرض وصول پانے والا شمار کیا جاتا ہے لہٰذا اگر مرہون کا کوئی جزء فوت ہو تو اسی کے بقدر قبضۂ استیفاء کی وجہ سے وصول پانے والا شمار کیا جائے گا۔

بہر حال امام زفرؒ کا قیاس مذکور صحیح نہیں ہے۔

بھاؤ گھٹنے سے قرض ساقط نہیں ہوتا تو مرہون پورے قرض کے بدلے رہن ہوگا جیسے پہلے تھا

واذا لم يسقط شئى من الدين بنقصان السعر بقي مرهونا بكل الدين فاذا قتله حر غرم قيمته مائة لانه تعتبر قيمته يوم الاتلاف في ضمان الاتلاف لان الجابر بقدر الفائت واخذه المرتهن لانه بدل المالية في حق المستحق وان كان مقابلاً بالدم على اصلنا حتى لايزداد على دية الحد لان المولى استحقه بسبب المالية وحق المرتهن متعلق بالمالية فكذا فيما قام مقامه

ترجمہ ...... اور جبکہ بھاؤ گھٹنے سے کچھ قرض ساقط نہ ہوا تو مرہون پورے دین کے بدلہ میں مرہون باقی رہا پس جب اس کو کسی آزاد نے قتل کر دیا تو وہ اس کی سو کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لئے کہ ضمان اتلاف میں اس کی یوم اتلاف کی قیمت معتبر ہوگی اس لئے کہ نقصان کو پورا کرنے والی چیز فوت شدہ کے مثل ہوگی اور اس قیمت کو مرتہن لیگا اس لئے کہ یہ مرتہن کے حق میں مالیت کا بدل ہے اگر چہ ہماری اصل کے مطابق یہ خون کا بدل یہاں تک کہ قیمت آزاد کی دیت پر نہیں بڑھے گی اس لئے کہ مولیٰ اس کا مالیت کے سبب سے مستحق ہوتا ہے اور مرتہن کا حق مالیت سے متعلق ہے پس ایسے ہی اس چیز میں جو عین کے قائم مقام ہے۔

تشریح ...... سابق تقریر سے معلوم ہوا کہ بھاؤ گھٹنے سے کچھ قرض ساقط نہیں ہوتا تو مرہون جیسے پہلے پورے قرض کا بدل تھا اب بھی پورے قرض کا بدل ہوگا لہٰذا اگر اسی حال میں راہن قرض ادا کر دے تو پورا قرض ادا کر کے اپنے مرہون کو واپس لیگا۔

لہٰذا اب اگر کوئی اس مرہون کو قتل کر دے تو چونکہ اب اس کی قیمت سو روپے ہے لہٰذا اس پر سو روپے کا تاوان واجب ہوگا کیونکہ جتنا اس نے نقصان کیا ہے اتنی ہی تلافی اس پر واجب ہوگی کیونکہ جابر فائت کے بقدر ہوتا ہے تو اس قاتل سے سو روپے مرتہن لیکر رہن رکھے گا۔ تو چونکہ یہ سو روپے مرہون کا بدل ہے تو اس پر وہی حکم جاری ہوگا جو اصل کا تھا اصل پورے قرض کا بدل تھا یہ عوض بھی پورے قرض کا بدل ہوگا کیونکہ یہ اصل کا قائم مقام ہے اس وجہ سے مرتہن راہن سے مزید لینے کا حقدار نہ ہوگا کیونکہ اگر مرتہن کے پاس مرہون ہلاک ہو جاتا تب بھی یہی حکم ہوتا اب بھی یہی حکم ہوگا۔ اور قاتل عبد ضمان یوم اتلاف کے اعتبار سے ہوگا مگر مرتہن پر قبضہ کے دن کی قیمت کے حساب سے ہوتا ہے اب رہی یہ بات کہ سو روپے قاتل سے مرتہن کیوں لیگا؟

تو فرمایا کہ یہ قیمت اگر خون بہا ہے یعنی دم کا بدل ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ غلام کی قیمت کو آزاد کی دیت سے بڑھایا نہیں جاتا اس کے باوجود مرتہن کے حق میں اس قیمت کو مالیت عبد کا بدل شمار کیا جائے گا کیونکہ اگر مولیٰ کے پاس رہتے ہوئے کوئی اس کے غلام کو قتل کر دے تو اس کو غلام کی قیمت دلوائی جاتی ہے۔ حالانکہ یہ دم کا بدل ہے اور مولیٰ غلام کے خون کا مالک نہیں ہے، مگر قیمت دلوانا اس اعتبار سے ہے کہ یہ مالیت کا بدل ہے تو مرتہن کے حق میں بھی مالیت کا بدل شمار کیا جائے گا اور مالیت ہی سے مرتہن کا حق وابستہ ہوتا ہے۔

تو جب مرتہن کا حق مالیت مرہون سے متعلق ہے مرہون کے بدل میں بھی مالیت کے اعتبار سے مرتہن کا حق وابستہ ہوگا اور مرتہن کو یہ حق ہوگا کہ وہ قیمت لے لے جس کی دلیل یہ مذکور ہوئی۔ لیکن اب مرتہن کو یہ حق نہ ہوگا کہ راہن سے نو سو روپے بھی وصول کرے اسی کو مصنفؒ فرماتے ہیں۔

مرتہن راہن سے کچھ واپس نہیں لے گا

ثم لایرجع علی الراهن بشئ لان يد الرهن يد الاستيفاء من الابتداء وبالهلاک يتقرر وقيمته كانت فی الابتداء الفا فيصير مستوفيا للكل من الابتداء

ترجمہ..... پھر مرتہن راہن سے کچھ واپس نہیں لیگا اس لیے کہ شروع ہی سے رہن کا قبضہ قبضۂ استیفاء ہے اور ہلاکت کی وجہ سے استیفاء مضبوط ہو جاتا ہے اور اس کی قیمت شروع میں ہزار تھی تو مرتہن شروع ہی سے ہزار وصول کرنے والا ہوگا۔

تشریح..... چونکہ مرتہن کو ابتداء ہی سے وصولیابی کا قبضہ حاصل تھا جبکہ اس کی قیمت ہزار تھی اور ہلاکت کی وجہ سے وصولیابی بالکل پختہ ہوگئی تو اس کو ہزار وصول پانے والا شمار کیا جائے گا چونکہ یہ دلیل عجیب سی تھی اس لئے مصنفؒ آگے اس کی دوسری توجیہ فرما رہے ہیں۔

سو کے بدلے ہزار کو وصول کرنے والا نہیں کہیں گے

اونقول لايمكن ان يجعل مستوفيا الالف بمائة لانه يؤدی الی الربوا فيصير مستوفيا المائة وبقی تسع مائة فی العين فاذا هلک يصير مستوفيا تسع مائة بالهلاک بخلاف ما اذا مات من غير قتل احد لانه يصير مستوفيا الكل بالعبد لانه لا يؤدی الی الربوا

ترجمہ..... یا ہم کہیں گے کہ یہ تو ممکن نہیں کہ وہ سو کے بدلہ میں ہزار کو وصول کرنے والا قرار دیا جائے کیونکہ یہ تو ربوا کی جانب مؤدی ہے تو مرتہن سو کو وصول کرنے والا ہوگا اور نو سو عین میں باقی رہے پس جب عین ہوگیا تو ہلاکت کی وجہ سے نو سو کو وصول کرنے والا ہو جائے گا بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ کسی کے قتل کے بغیر مرجائے اس لئے کہ مرتہن غلام کی وجہ سے پورے قرض کو وصول کرنے والا ہو جائے گا کیونکہ یہ ربوا کی جانب مؤدی نہیں ہے۔

تشریح..... یہ عجیب بات ہے کہ بچارے مرتہن نے تو وصول کئے ہیں سو روپے اور آپ فرمادیں کہ ہزار وصول کرلئے یہ تو کھلا ہوا سود ہے کیونکہ یہ جنس متحد ہے؟

تو اس کا جواب دے رہے ہیں: کہ اولاً مرتہن نے سو روپے وصول کئے اور جب غلام ہلاک ہوگیا تو باقی نو سو بھی وصول ہوگئے اب سود نہ ہوگا کیونکہ نو سو روپے ہلاک عبد کا بدل ہے اور سو روپے قبضۂ استیفاء کا بدل ہے۔

ہاں! اگر کسی کے قتل کئے بغیر غلام مرہون خود بخود مرتہن کے پاس مرجاتا تو اب کسی تاویل کی حاجت نہ ہوتی کیونکہ ہزار روپے پورے غلام کا بدل ہے جس میں اختلاف جنس کی وجہ سے سود کا کوئی شائبہ نہیں ہے۔

راہن نے مرتہن کو مرہون کے بیچنے کا حکم دیا اور اس نے فروخت کر کے وہ سو روپے اپنے پاس قرض میں رکھ لئے تو بقیہ بدستور راہن کے ذمہ برقرار ہیں

قال وان كان امره الراهن ان يبيعه فباعه بمائة وقبض المائة قضاء من حقه فيرجع بتسع مائة لانه لما باعه باذن الراهن صار كان الراهن استرده وباعه بنفسه ولو كان كذالك يبطل الرهن ويبقى الدين الابقدر مااستوفى كذا هٰذا

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا اور اگر مرتہن کو راہن نے یہ حکم کیا ہو کہ مرہون کو بیچ دے پس اس نے اس کو سو بیچ دیا اور اپنے حق کی وصولیابی میں اس نے سو پر قبضہ کر لیا پس مرتہن نوسو (راہن سے) واپس لیگا اس لئے کہ جب مرتہن نے اس کو بیچ دیا راہن کی اجازت سے تو ایسا ہو گیا گویا راہن نے اس کو واپس لے لیا ہے اور خود اس کو بیچ دیا ہو اور اگر ایسا ہوتا تو رہن باطل ہو جاتا اور قرض باقی رہتا مگر اس مقدار کے بقدر جو مرتہن نے وصول کر لی ہو تو ایسے ہی یہ ہے۔

تشریح...... راہن نے مرتہن کو حکم کیا کہ مرہون کو فروخت کر دو اس نے سو روپے میں فروخت کر کے سو روپے اپنے قرض میں رکھ لئے تو جو باقی نوسو روپے ہیں وہ بدستور راہن کے ذمہ برقرار ہیں۔

کیونکہ جب مرتہن نے راہن کے حکم سے بیچا ہے تو یہ ایسا ہے جیسے راہن خود بیچے اور اگر وہ خود بیچتا اور ثمن سو روپے مرتہن کو دیتا تب بھی اس کے نوسو روپے راہن پر باقی رہتے تو مثال مذکور میں بھی یہی حکم ہوگا۔

مرہون غلام کو کوئی دوسرا غلام قتل کر دے تو کیا حکم ہے

قال وان قتله عبد قيمته مائة فدفع مكانه افتكه بجميع الدين وهٰذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد هو بالخيار ان شأ افتكه بجميع الدين وان شاء سلم العبد المدفوع الى المرتهن بماله وقال زفر يصير رهنا بمائة له ان يد الرهن يد استيفاء وقد تقرر بالهلاک الا انه اخلف بدلا بقدر العشر فيبقى الدين بقدره و لاصحابنا على زفر ان العبد الثانى قائم مقام الاول لحما ودما ولو كان الاول قائما وانتقص السعر لا يسقط شئ من الدين عندنا لما ذكرنا فكذالک اذا قام المدفوع مكانه

ترجمہ۔ امام محمدؒ نے فرمایا اور اگر اس کو کسی ایسے غلام نے قتل کر دیا جس کی قیمت سو درہم ہے پس وہ قاتل غلام اس کے بدلہ دیا گیا تو راہن اس کو پورے قرض کے بدلہ چھڑائے گا اور یہ شیخینؒ کے نزدیک ہے اور محمدؒ نے فرمایا کہ راہن کو اختیار ہے اگر چاہے تو اس کو پورے قرض کے بدلہ چھڑا لے اور اگر چاہے تو غلام مدفوع کو مرتہن کو اس کے مال کے بدلہ میں دیدے اور زفرؒ نے فرمایا کہ وہ سو کے بدلہ رہن ہوگا زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ رہن کا قبضہ قبضۂ استیفاء ہے اور ہلاکت کی وجہ سے استیفاء مضبوط ہو گیا ہے مگر مرتہن نے عشر کے بقدر بدل وصول کر لیا تو قرض عُشر کے بقدر باقی رہے گا اور زفرؒ کے خلاف ہمارے اصحاب کی دلیل یہ ہے کہ دوسرا غلام گوشت اور خون کے اعتبار سے اول قائم مقام ہے اور اگر اول موجود ہوتا اور بھاؤ گھٹ جاتا تو دلیل مذکور کی وجہ سے ہمارے نزدیک کچھ قرض ساقط نہ ہوتا پس ایسے ہی جبکہ مدفوع (ثانی) اول کی جگہ قائم ہو جائے۔

تشریح...... راہن نے جو غلام ہزار کے بدلہ میں رہن رکھا تھا مرتہن کے پاس کسی غلام نے مرہون غلام کو قتل کر دیا اور قاتل غلام کی قیمت صرف سو روپے ہے اور بحکم شرع یہی غلام قاتل مرہون کے بدلہ میں مرتہن کو دیدیا گیا تو اب کیا حکم ہے؟

تو فرمایا کہ اس میں اختلاف ہے امام زفرؒ کے نزدیک تو نرخ کی گھٹی عین کا جزء فوت ہونے کے مثل ہے لہذا عین کا ۱۰/۹ فوت ہو گیا اور اب مرتہن کا قرض راہن پر کل سو روپے رہا ۱۰/۱ اسی کی بدلہ میں یہ دوسرا غلام رہن مانا جائے گا۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ صورت مذکورہ میں راہن کو دو اختیار ملیں گے۔

۱- راہن پورا قرض ادا کر کے مرتہن سے یہ دوسرا غلام لے لے۔

۲- راہن اس دوسرے غلام کو مرتہن کے قرض کے بدلہ میں مرتہن کے پاس چھوڑ دے شیخینؒ نے فرمایا کہ راہن مرتہن کا پورا قرض ادا کر کے مرہون کے قائم مقام دوسرے غلام کو لیگا اور بس۔

امام زفرؒ کی دلیل...... یہ ہے کہ مرتہن کا قبضہ قبضۂ استیفاء ہوتا ہے اور ہلاکت سے یہ استیفاء مضبوط ہو جاتا ہے۔ اور مرہون ہلاک ہو چکا ہے تو پورا قرض ساقط ہونا چاہیے تھا مگر چونکہ مرتہن کو مرہون غلام کا بدل سو روپے مل چکے ہیں جو اصل مرہون کا عشر یعنی ۱۰/۱ ہے تو اسی حساب سے قرض بھی ساقط ہوگا لہذا ۱۰/۹ ساقط ہو کر صرف ۱۰/۱ یعنی سو روپے قرض رہا جس کے بدلہ میں دوسرا غلام رہن ہے راہن سو روپے دیکر اس دوسرے غلام کو لیگا۔

امام زفرؒ کی دلیل توڑتے ہوئے ہمارے اصحاب نے کہا کہ اگر پہلا غلام موجود ہوتا اور صرف بھاؤ گھٹنے کی وجہ سے اس کی قیمت سو روپے باقی رہتی تو راہن پورا قرض اداء کر کے اپنے غلام کو لیتا۔

اور یہاں چونکہ دوسرا غلام صورت اور معنی کے اعتبار سے اول کا قائم مقام ہے، لہذا یہاں بھی یونہی سمجھا جائے گا کہ اول غلام موجود ہے اور اس کی قیمت بھاؤ گھٹنے سے گھٹ گئی لہذا پورا قرض ادا کر کے راہن اس کو لینے کا حقدار ہوگا۔

امام محمدؒ کی دلیل

ولمحمد فی الخیار ان المرھون تغیر فی ضمان المرتھن فیخیر الراھن کالمبیع اذاقتل قبل القبض والمغصوب اذاقتل فی ید الغاصب یخیر المشتری والمغصوب منہ کذا ھذا

ترجمہ...... اور محمدؒ کی دلیل خیار کے اندر یہ ہے کہ مرہون مرتہن کے ضمان میں متغیر ہوا ہے تو راہن مختار ہوگا جیسے مبیع جبکہ اس کو قبضہ سے پہلے قتل کر دیا جائے اور مغصوب جبکہ اس کو غاصب کے قبضہ میں قتل کر دیا جائے تو مشتری اور مغصوب منہ کو اختیار دیا جاتا ہے تو ایسے ہی ہے۔

تشریح...... یہ امام محمدؒ کی دلیل ہے فرماتے ہیں کہ مرہون میں جو تغیر پیدا ہوا ہے یہ مرتہن کے زیر ضمان داخل ہوتے ہوئے ہوا ہے لہذا راہن کو اختیار ملنا چاہیئے کیوں؟

کیونکہ اگر مبیع پر مشتری نے ابھی قبضہ نہیں کیا کہ اس کو کسی غلام نے قتل کر دیا جس کی وجہ سے قاتل غلام مبیع غلام کے عوض میں دیدیا تو اب مشتری کو اختیار ہوتا ہے خواہ پورے ثمن کے بدلے میں اس دوسرے غلام کو لے لے خواہ بیع کو فسخ کر دے تو اسی طرح یہاں بھی راہن کو اختیار ملنا چاہیئے۔ اسی طرح اگر غاصب قبضہ میں مغصوب غلام کو کسی غلام نے قتل کر دیا تھا جس کی وجہ سے قاتل غلام مقتول غلام

کے عوض میں دیا گیا تو مغصوب منہ کو اختیار ہے خواہ اس دوسرے غلام کو لے لے اور خواہ غاصب سے اپنے غلام کی قیمت لے لے اسی طرح یہاں بھی راہن کو اختیار ملنا چاہیئے۔

شیخین کی دلیل

ولهما ان التغير لم يظهر في نفس العبد لقيام الثاني مقام الاول لحما ودما كما ذكرناه مع زفر وعين الرهن امانة عندنا فلا يجوز تمليكه منه بغير رضاه ولان جعل الرهن بالدين حكم جاهلي وانه منسوخ بخلاف البيع لان الخيار فيه حكمه الفسخ وهو مشروع وبخلاف الغصب لان تملكه باداء الضمان مشروع

ترجمہ...... اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ تغیر نفس غلام میں ظاہر نہیں ہوا گوشت اور خون کے اعتبار سے ثانی کے اول کی قائم مقام ہونے کی وجہ سے جیسا کہ ہم اس کو ذکر کر چکے ہیں زفرؒ کے ساتھ (گفتگو میں) اور عین رہن امانت ہے ہمارے نزدیک تو جائز نہیں ہے راہن کا مرتہن کو بغیر مرتہن کی رضامندی کے مالک بنا دینا اور اس لئے کہ رہن کو قرض کے بدلہ میں کرنا حکم جاہلی ہے اور یہ منسوخ ہے بخلاف بیع کے اس لئے کہ بیع میں خیار کا حکم فسخ کا ہے اور یہ مشروع ہے اور بخلاف غصب کے اس لئے کہ ادا ضمان سے غاصب کا مالک ہو جانا مشروع ہے

تشریح...... یہ شیخین کی دلیل ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم ابھی امام زفرؒ سے گفتگو کرتے ہوئے بتا چکے ہیں کہ دوسرا غلام اول کا قائم مقام ہے لہذا نفس غلام مرہون میں تغیر نہیں ہوا تو یہ ایسا ہو گیا کہ پہلا غلام موجود ہے اور اس کی قیمت **گھٹی** ہے اس صورت میں یہ جائز نہیں ہوتا کہ غلام کو بغیر مرتہن کی رضامندی کے مرتہن کو دیدیا جائے۔

نیز اوائل کتاب الرہن میں گزر چکا ہے کہ عین مرہون امانت ہے اور امانت میں بھی جائز نہیں ہوتا کہ بغیر رضاء اس کو مودع پر تھوپ دیا جائے۔

نیز رہن کو قرض کا بدل قرار دینا زمانہ جاہلیت کا حکم ہے جس کو شریعت نے منسوخ کر دیا ہے لہذا منسوخ پر عمل کے کیا معنی؟ کہ راہن کو اختیار ہے کہ غلام ثانی قرض کے بدلہ میں مرتہن کو دیدے اور آپ نے امام محمدؒ جو اس کو بیع اور غصب پر قیاس کیا ہے تو یہ قیاس مع الفارق ہے کیوں؟

اس لئے کہ بیع میں جو خیار ملا ہے اس کا مقصد فسخ ہے اور فسخ بیع میں جائز ہے اور رہن میں جائز نہیں تو پھر قیاس کیسا؟

نیز غاصب اداء ضمان کی وجہ سے مغصوب کا مالک ہو جاتا ہے اور مرتہن قرض کی وجہ سے مرہون کا مالک نہیں ہوتا تو پھر قیاس کیسا جبکہ علت جامعہ مفقود ہے۔

غلام مرہون کی قیمت پہلے زیادہ تھی بعد میں کم ہوگئی اس کو کسی غلام نے قتل کر دیا جس کی قیمت مرہون کی فی الحال قیمت کے برابر ہے تو قاتل غلام مرتہن کو دیا جائے گا یا نہیں

ولو كان العبد تراجع سعره حتى صار يساوي مائة ثم قتله عبد يساوي مائة فدفع به فهو على هذا الخلاف.

ترجمہ...... اور اگر غلام کا بھاؤ گھٹ گیا ہو تو یہاں تک کہ وہ سو کے برابر ہو گیا پھر اس کو ایسے غلام نے قتل کر دیا جو سو کے برابر ہے پس قاتل

اس کے بدلہ میں دیا گیا تو وہ بھی اسی اختلاف پر ہے،

تشریح ...... غلام مرہون کی قیمت ہزار روپے تھی مگر بھاؤ کے پلٹا کھانے کی وجہ سے اب اس کی قیمت سو روپے رہ گئی اب اس کو کسی غلام نے قتل کیا جس کی قیمت بھی سو روپے ہے پھر قاتل غلام مرتہن کو دیا گیا تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے جو مذکور ہوا باقی تفصیل ظاہر ہے اس پر صاحب نتائج کا اشکال بھی ہے جو حاشیہ میں موجود ہے۔

مرہون غلام کسی کو خطاءً قتل کردے جنایت کا ضمان کس پر لازم ہے

واذا قتل العبد الرهن قتيلاً خطا فضمان الجناية على المرتهن وليس له ان يدفع لانه لا يملك التمليك ولو فدى طهر المحل فبقى الدين على حاله ولا يرجع على الراهن بشئى من الفداء لان الجناية حصلت فى ضمانه فكان عليه اصلاحها

ترجمہ ...... اور جب کہ خطاً مرہون غلام نے کسی شخص کو قتل کر دیا تو جنایت کا ضمان مرتہن کے ذمہ ہوگا اور مرتہن کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ غلام دیدے اس لئے مرتہن مالک بنانے کا مالک نہیں ہے اور اگر مرتہن نے فدیہ ادا کر دیا تو محل (مرہون) پاک ہو گیا تو قرض اپنے حال پر باقی رہا اور مرتہن فدیہ میں سے کچھ راہن سے کچھ نہیں لے گا اس لئے کہ جنایت مرتہن کے ضمان میں حاصل ہوتی ہے تو مرتہن ہی پر اصلاح جنایت واجب ہوگی۔

تشریح ...... مرتہن کے پاس رہتے ہوئے مرہون غلام نے خطاءً کسی شخص کو قتل کر دیا تو ضمان مرتہن پر لازم ہوگا۔

اور یہاں ضمان کی صرف ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ مرتہن مقتول کا فدیہ ادا کر دے اور جب مرتہن نے فدیہ ادا کر دیا تو مرہون پر جو جنایت تھی وہ ختم ہوگئی اور مرتہن کا قرض بدستور راہن پر برقرار رہا۔

اب اگر مرتہن چاہے کہ میں نے جو ضمان ادا کیا ہے وہ راہن سے واپس لے لوں تو نہیں لے سکتا کیونکہ غلام نے یہ جنایت مرتہن کے زیر ضمان داخل رہتے ہوئے کی ہے جس کی ذمہ داری مرتہن پر ہوتی ہے لہٰذا اس نے اپنی ذمہ داری کے ماتحت غلام مرہون کو جنایت سے پاک کر دیا تو یہ ضمان راہن سے نہیں لے سکتا۔

بہر حال یہاں مرتہن کو صرف فدیہ دینے کا اختیار ہے اگر وہ غلام کو ضمان میں دینے لگے تو اس کا اس کو حق نہ ہوگا کیونکہ مرتہن غلام کا مالک نہیں ہے جب وہ خود ہی مالک نہیں ہے تو دوسرے کو کیسے مالک بنا سکتا ہے۔

مرتہن فدیہ دینے سے انکار کردے تو کیا حکم ہے

ولو ابىٰ المرتهن ان يفدى قيل للراهن ادفع العبد او افده بالدية لان الملك فى الرقبة قائم له وانما الى المرتهن الفداء لقيام حقه فاذا امتنع عن الفداء يطالب الراهن بحكم الجناية ومن حكمها التخيير بين الدفع والفداء فان اختار الدفع سقط الدين لانه استحق لمعنى فى ضمان المرتهن فصار كالهلاک وكذالک ان فدى لان العبد كالحاصل له بعوض كان على المرتهن وهو الفداء

B

ترجمہ......اور اگر مرتہن نے فدیہ دینے سے انکار کیا تو راہن سے کہا جائے گا کہ غلام دے دو یا دیجئے اس کا فدیہ دیدو اس لئے رقبہ غلام میں راہن کی ملک قائم ہے اور مرتہن کی جانب فدیہ دینا ہے اس کے حق کے قائم ہونے کی وجہ سے پس جب کہ مرتہن فدیہ دینے سے رک جائے تو راہن سے حکم جنایت کا مطالبہ کیا جائے گا اور جنایت کا حکم غلام کو دینے اور فدیہ دینے کے درمیان اختیار دینا ہے پس اگر راہن نے غلام دینا اختیار کیا ہو تو مرتہن کا قرض ساقط ہو گیا اس لئے غلام مرہون ایسے سبب (قتل) سے مستحق بنا ہے جو مرتہن کے ضمان میں حاصل ہوا ہے تو یہ (استحقاق) ہلاکت کے مثل ہو گیا اور ایسے ہی اگر راہن نے فدیہ دیا ہو اس لئے راہن کو غلام ایسے عوض کے بدلہ میں حاصل ہوا ہے جو مرتہن کے اوپر ہے اور وہ عوض فدیہ دینا ہے۔

تشریح......اگر مرتہن فدیہ ادا نہ کرے تو اب مطالبہ راہن سے ہوگا تو اس کو اختیار ملیں گے۔

۱- غلام ہی کو مقتول کے ورثاء کے حوالہ کر دے کیونکہ وہ مالک ہے اور یہ حق مرتہن کو اس لئے نہیں ملا تھا کہ وہ مالک نہیں تھا۔

۲- غلام کو اپنے پاس رکھ لے اور اس کا فدیہ ادا کر دے بہر حال جو بھی صورت اختیار کر دی گئی ہو بہر صورت مرتہن کا قرض ساقط ہو گیا کیونکہ پہلی صورت میں جو اسے غلام دینا پڑا ہے وہ اس حرکت کی بناء پر دینا پڑا ہے جو اس نے مرتہن کے زیر ضمان رہتے ہوئے حرکت کی ہے تو یہ ہلاکت کے درجہ میں ہے۔

اور دوسری صورت میں اگر چہ غلام راہن کے پاس ہے مگر مفت میں نہیں بلکہ اس عوض کے بدلہ میں ہے جس عوض کی ادائیگی مرتہن کے ذمہ تھی۔

خلاصۂ کلام......راہن کو دو حق ملکیت کی ادائیگی کی وجہ سے ملے ہیں اور مرتہن مالک نہیں بلکہ اس کا مرہون میں حق ہے اس وجہ سے اس کو صرف فدیہ دینے کا حکم ہے نہ کہ غلام دینے کا۔

مرہون کا بچہ کسی انسان کو قتل کر دے یا مال ہلاک کر دے تو ضمان کس پر ہوگا

بخلاف ولد الرهن اذا قتل انسانا او استهلك مالا حيث يخاطب الراهن بالدفع والفداء في الابتداء لانه غير مضمون على المرتهن فان دفع خرج من الرهن ولم يسقط شئ من الدين كما لو هلك في الابتداء وان فدى فهو رهن مع امه على حالهما

ترجمہ......بخلاف مرہون کے بچہ کے جبکہ اس نے کسی انسان کو قتل کر دیا یا مال ہلاک کر دیا اس حیثیت سے کہ راہن مخاطب ہوگا بچہ کو دے دینے یا فدیہ دینے کا پہلے ہی سے اس لئے کہ بچہ مرہون مرتہن پر مضمون نہیں ہے پس اگر راہن نے بچہ دیدیا (صاحب حق کو) تو وہ رہن سے خارج ہو گیا اور قرض میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا جیسا کہ اگر ابتداء ہی میں ہلاک ہو جاتا اور اگر فدیہ دیا ہو تو وہ بچہ اپنی ماں کے ساتھ پہلے کی طرح رہن ہوگا۔

تشریح......راہن نے ایک باندی رہن رکھی جو کسی کی بیوی بھی ہے اور حاملہ ہے مرتہن کے پاس اس نے بچہ دیا۔ بچہ کچھ دنوں کا ہوا کہ وہ اوپر سے گر گیا جس کی وجہ سے کوئی آدمی مر گیا اور بچہ ٹھیک ٹھاک رہا تو ضمان کس پر ہوگا؟

تو فرمایا کہ اب ضمان مرتہن پر نہ ہوگا کیونکہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ مرہون کا بچہ اگر چہ مرتہن کے پاس رہن تو ہوتا ہے لیکن وہ مضمون

نہیں ہوتا لہٰذا مرتہن پر ضمان نہ ہوگا۔

بلکہ ضمان صرف راہن پر ہوگا اور راہن کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو وہی بچہ مقتول کے ورثاء کو دیدے اور چاہے تو اس کا فدیہ دیدے جو بھی صورت اختیار کرے گا مرتہن کا قرض بدستور رہے گا اور اگر اس نے فدیہ دیا ہو تو قرض تو باقی رہے گا ہی یہ بچہ بھی اداء دین تک اپنی ماں کے ساتھ مرہون رہے گا۔

غلام مرہون نے کسی کا مال ہلاک کردیا جو غلام مرہون کی قیمت سے کم نہیں بلکہ برابر یا زیادہ ہے تو کیا حکم ہے

ولو استهلک العبد المرهون مالايستغرق رقبته فان ادى المرتهن الدين الذى لزم العبد فدينه على حاله كمافى الفداء وان ابى قيل للراهن بعه فى الدين الا ان يختار ان يؤدى عنه فان ادى بطل دين المرتهن كما ذكرنا فى الفداء وان لم يود وبيع العبد فيه ياخذ صاحب دين العبد دينه لان دين العبد مقدم على دين المرتهن وحق ولى الجناية لتقدمه على حق المولى

ترجمہ...... اور اگر مرہون غلام نے اتنا مال ہلاک کردیا کہ اس کی گردن کو گھیرے ہوئے ہو پس اگر مرتہن نے وہ قرض ادا کردیا جو غلام پر لازم ہوا ہے تو مرتہن کا قرض اپنے حال پر ہے (باقی ہے) جیسے فدیہ دینے میں اگر وہ انکار کردے تو راہن سے کہا جائے گا کہ مرہون کو قرض میں بیچ دے مگر یہ کہ راہن اس کی جانب سے فدیہ ادا کرنا اختیار کرے پس اگر راہن نے فدیہ ادا کردیا تو مرتہن کا قرض باطل ہوگیا جیسے ہم اس کو فدیہ دینے میں بیان کرچکے ہیں اور اگر راہن نے ادا نہیں کیا اور راس میں غلام بیچ دیا گیا تو غلام پر قرض لے لے اس لئے غلام کا قرض مرتہن کے قرض اور ولی جنایت کے حق پر مقدم ہے اس کے (دین عبد کے) مقدم ہونے کی وجہ سے مولیٰ کے حق پر۔

تشریح...... مرہون غلام نے بجائے کسی کو قتل کرنے کے کسی کا مال ضائع کردیا اور اتنا مال ہلاک کیا جو غلام مرہون کی قیمت سے کم نہیں ہے بلکہ برابر یا زیادہ ہے تو یوں سمجھیں گے کہ جس کا مال ہلاک کیا ہے اس کا اتنا ہی قرض غلام کے ذمہ ہے تو اگر اس قرض کو مرتہن نے ادا کردیا تو جائز ہے اور مرتہن کا قرض علیٰ حالہٖ باقی رہے گا اور اگر مرتہن نے قرض دینے سے انکار کردیا تو اب راہن سے مطالبہ ہوگا تو اگر وہ چاہے تو قرض ادا کردے ورنہ اس کو حکم ہوگا کہ اس غلام کو فروخت کیا جائے اور دونوں صورتوں میں مرتہن کا قرض ساقط ہوجائے گا۔

بہرحال جب اس کو بیچ دیا گیا ہو تو اس کے ثمن سے وہ شخص جس کا غلام پر قرض شمار کیا گیا ہے...... سے اپنا ثمن وصول کرے۔

سوال...... اس میں سے کچھ مرتہن کو بھی تو ملنا چاہیئے؟

جواب...... نہیں کیونکہ یہ غلام پر ذاتی قرض ہے اور مرتہن کا قرض راہن پر ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو قرض غلام پر ہوتا ہے وہ مرتہن کے قرض سے مقدم ہوتا ہے اسی طرح اگر غلام مرہون نے کوئی اور بھی جنایت کی ہو تو اس کو ولی جنایت کے حوالہ کردیا جائے گا لیکن پھر اس کو حکم ہوگا کہ اس کو فروخت کرو اور صاحب دین کا قرض ادا کرو اس میں بھی صاحب دین کا حق ولی جنایت کے حق سے مقدم رکھا گیا ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ صاحب دین کا حق مولیٰ کے حق سے بھی مقدم ہے تو مرتہن اور ولی جنایت کے حق سے بدرجہ اولیٰ صاحب دین کا حق مقدم ہوگا۔

غلام کو بیچنے سے جو ثمن ملا ہے صاحب دین کا قرض ادا کر کے کچھ بچ جائے تو اس کے ساتھ کیا کیا جائے

فان فضل شئی ودین غریم العبد مثل دین المرتھن او اکثر فالفضل للراھن وبطل دین المرتھن لأن الرقبة استحقت لمعنی ھو فی ضمان المرتھن فاشبه الھلاک

ترجمہ...... پس اگر کچھ بچ جائے اور غلام کے قرض خواہ کا قرض مرتہن کے قرض کے برابر یا اس سے زیادہ ہو تو زیادتی راہن کیلئے ہے اور مرتہن کا قرض باطل ہو جائے گا اس لئے کہ رقبۂ غلام مستحق ہوا ہے ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو مرتہن کے ضمان میں ہے تو یہ ہلاکت کے مشابہ ہو گیا''

تشریح...... اس غلام کو بیچنے میں جو ثمن ملا ہے اگر صاحب دین کا قرض ادا کر کے کچھ بچ جائے اور اتفاق سے غریم اور مرتہن کا قرض برابر ہیں یا غریم کا زیادہ ہے تو ان دونوں صورتوں میں غریم کا قرض ادا کر کے جو بچ جائے تو وہ راہن کا ہے اور مرتہن کا قرض باطل ہو چکا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ مرتہن کے زیر ضمان پورا غلام دوسرے کا مستحق ہو چکا تھا۔ اور یہ استحقاق ہلاکت کے درجہ میں ہے تو جیسے بصورت ہلاکت قرض ساقط ہو جاتا ہے یہاں بھی ساقط ہو جائیگا۔

غلام کا قرض مرتہن کے قرض سے کم ہو تو مرتہن کا قرض غلام کے قرض کے بقدر ساقط ہو جائے گا

وان کان دین العبد اقل سقط من دین المرتھن بقدر دین العبد وما فضل من دین العبد یبقی رھنًا کما کان ثم ان کان دین المرتھن قد حل اخذہ به لانه من جنس حقه وان کان لم یحل امسکه حتی یحل وان کان ثمن العبد لا یفی بدین الغریم اخذ الثمن ولم یرجع بما بقی علی احد حتی یعتق العبد لان الحق فی دین الاستھلاک یتعلق برقبته وقد استوفیت فیتاخر الی ما بعد العتق ثم اذا ادی بعدہ لا یرجع علی احد لانه وجب علیه بفعله

ترجمہ...... اور اگر غلام کا قرض مرتہن کے قرض سے کم ہو تو مرتہن کا قرض غلام کے قرض کے بقدر ساقط ہو جائے گا اور غلام کے قرض میں سے جو بچ گیا وہ علیٰ حالہ رہن باقی رہے گا پھر اگر مرتہن کے قرض کی ادائیگی کا وقت آ گیا ہو تو مرتہن اس کو اپنے قرض کے بدلہ میں لے لے اس لئے کہ یہ اس کے حق کی جنس ہے اور اگر ادائیگی کا وقت نہ آیا ہو تو وہ اس کو روکے رکھے یہاں تک کہ وقت آ جائے اور اگر غلام کا ثمن قرض خواہ کے قرض کو پورا نہ کرے تو قرض خواہ ثمن لے لے اور جو باقی رہ گیا اس کو کسی سے واپس نہیں لے گا۔ یہاں تک کہ غلام آزاد ہو جائے اس لئے کہ حق دین استہلاک میں غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہے اور گردن وصول کی جا چکی ہے تو حق مؤخر ہوگا عتق کے بعد تک پھر جب غلام نے ادا کر دیا عتق کے بعد تو وہ کسی پر رجوع نہیں کرے گا اس لئے کہ وہ اس پر اس کے فعل سے واجب ہوا ہے۔

تشریح...... جو حکم مذکور ہوا یہ تو جب ہے جب کہ غریم عبد کا قرض اور مرتہن کا قرض برابر ہو یا دین غریم زیادہ ہو اور اگر غلام کے اوپر غریم کا قرض کم ہو اور مرتہن کا قرض زیادہ ہو تو یہ حکم نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ غلام مرہون کی قیمت میں سے غریم کا قرض ادا ادا کرنے کے بعد جو رقم بچے گی وہ رہن رہے گی۔

مثلاً غلام کی قیمت ہزار روپیہ ہے اور قرض بھی ہزار روپے ہے اور غلام پر استہلاک کی وجہ سے سو روپے قرض ہوا جس میں اس کو بیچا گیا اور سو روپے غریم کو دیئے گئے باقی نوسو رہن ہوں گے ، پھر دیکھا جائے کہ قرض میعادی ہے یا نہیں اگر میعادی نہ ہو تو باقی کو مرتہن اپنے حق میں لے لے یہ اس لئے کے حق کی جنس ہے اور اگر میعادی ہو تو اس کو اپنے پاس رہن رکھے اور جب وقت اداء دین آجائے جب وصول کرے۔

اور اگر اتفاق سے غلام فروخت ہوا ہزار روپے میں اور غریم عبد کا قرض پندرہ سو روپے ہے تو مرتہن کا قرض تو ساقط ہو جائے گا اور ہزار روپے غریم کو دے دیئے جائیں گے باقی پانچ سو وہ کسی سے نہیں لے سکتا نہ راہن سے اور نہ مرتہن سے ہاں اس غلام کی آزادی کے اسی سے لے سکتا ہے کیونکہ یہ استہلاک کا قرض غلام کی گردن کے متعلق ہوتا ہے جس کو وصول کیا جا چکا ہے لہٰذا غریم کا حق ادائیگی کے بعد تک مؤخر ہوگا پھر غلام نے عتق کے بعد جب وہ پانچ سو روپے ادا کر دیئے تو اس کو حق نہیں کہ راہن یا مرتہن سے اس کو واپس لے کیونکہ یہ قرض تو اسی کے اوپر واجب ہوا تھا اور اسی کے فعل سے واجب ہوا تھا۔

ایسے غلام کو رہن رکھا جس کی قیمت قرض سے زیادہ ہے تو نصف مضمون اور بقیہ نصف امانت ہے

وان كانت قيمة العبد الفين وهو رهن بالف وقد جنى العبد يقال لهما افديا لان النصف منه مضمون والنصف امانة والفداء في المضمون على المرتهن وفي الامانة على الراهن فان أجمعا على الدفع دفعاه وبطل دين المرتهن والدفع لا يجوز في الحقيقة من المرتهن لما بيناه وانما منه الرضى به فان تشاحا فالقول لمن قال ان افدى راهنا كان اومرتهنا اما المرتهن فلانه ليس في الفداء إبطال حق الراهن وفي الدفع الذى يختاره الراهن ابطال حق المرتهن

ترجمہ...... اور اگر غلام کی قیمت دو ہزار ہو اور وہ ہزار کے عوض رہن ہو اور غلام نے کوئی جنایت کی تو ان دونوں سے (راہن اور مرتہن سے) کہا جائے گا کہ فدیہ ادا کرو اس لئے کہ اس کا نصف مضمون ہے اور نصف امانت ہے اور مضمون کا فدیہ مرتہن پر ہے اور امانت کا فدیہ راہن پر ہے پس اگر وہ دونوں (راہن و مرتہن) غلام دینے پر اتفاق کر لیں تو وہ غلام دیدیں اور مرتہن کا قرض ختم ہو جائے گا اور ہماری مذکورہ دلیل سے حقیقت میں مرتہن کی جانب سے دینا جائز نہیں ہے اس کی جانب سے تو دینے پر رضامندی ہے پس اگر یہ دونوں اختلاف کریں تو اس کا قول معتبر ہوگا جو یوں کہے کہ میں فدیہ دوں گا وہ راہن ہو یا مرتہن بہرحال مرتہن پس اس لئے کہ فدیہ دینے میں حق راہن کا ابطال نہیں ہے اور اس دفع غلام میں جس کو راہن اختیار کرتا ہے مرتہن کے حق کا ابطال ہے۔

تشریح...... زید نے خالد کے پاس ہزار روپے قرض کے عوض جو غلام رکھا ہے اس کی دو ہزار روپے ہے اور اس صورت میں خالد کے پاس اس کا نصف تو مضمون ہے اور باقی نصف امانت ہے (کمامر)

بہر حال یہاں ان دونوں پر ضمان جنایت واجب ہوگا یا تو اسی غلام کو ولی جنایت کے حوالہ کر دیں خواہ اس کا فدیہ ادا کر دیں اور مضمون کا فدیہ ادا کرنا مرتہن کا فریضہ ہوگا اور امانت کا فدیہ ادا کرنا راہن کا فریضہ ہوگا اور اگر بجائے فدیہ کے دونوں نے اتفاق کر لیا کہ یہ غلام ولی جنایت کے حوالہ کر دو تو جائز ہے لیکن مرتہن کا قرض باطل ہو جائے گا۔

سوال ...... آپ تو ماقبل میں بیان فرما کر آئے ہیں کہ غلام جنایت میں دینا اس کام کو راہن تو کر سکتا ہے مرتہن نہیں کر سکتا کیونکہ وہ مالک نہیں ہے اور یہاں آپ نے کیسے فرما دیا کہ اگر وہ دونوں غلام دیدیں؟

جواب ...... یہ بر بناء مسامحت ہے ورنہ دینا مرتہن کا کام نہیں البتہ اس کی رضا ضروری ہے اس کی رضاء کو تسامحاً دفع سے تعبیر کر دیا۔

سوال ...... اور اگر راہن اور مرتہن دونوں میں اختلاف ہو جائے مثلاً راہن کہے کہ میں تو فدیہ دونگا اور مرتہن کہے کہ میں تو غلام ولی جنایت کو دونگا یا اس کے برعکس تو کیا حکم ہے؟

جواب ...... جو فدیہ دینے کو کہے اسی کا قول معتبر ہوگا خواہ راہن ہو یا مرتہن کیونکہ اگر مرتہن فدیہ کو کہے تو اس میں راہن کا کوئی نقصان نہیں ہے اور اس کے حق کا کوئی ابطال نہیں ہے لہٰذا فدیہ دلایا جائے۔ اور اگر راہن دفع غلام پر اصرار کرے تو چونکہ اس میں حق مرتہن کا ابطال ہے کیونکہ اب غلام کا مالک ولی جنایت بن جائے گا اور مرتہن کا قرض ساقط ہو جائے گا۔

مرہون بچہ کی جنایت کا ضمان مرتہن پر لازم نہیں

وكذا في جناية ولد الرهن اذا قال المرتهن انا افدى له ذالك وان كان المالك يختار الدفع لانه ان لم يكن مضموناً فهو محبوس بدينه وله في الفداء غرض صحيح ولا ضرر على الراهن فكان له ان يفدى واما الراهن فلانه ليس للمرتهن ولاية الدفع لما بينا فكيف يختاره ويكون المرتهن في الفداء متطوعاً في حصة الامانة حتى لا يرجع على الراهن لانه يمكنه ان لا يختاره فيخاطب الراهن فلما التزمه والحالة هٰذه كان متبرعا وهٰذا على ماروى عن ابي حنيفة انه لا يرجع مع الحضور وسنبين القولين ان شاء الله تعالىٰ

ترجمہ ...... اور ایسے ہی اگر مرہون کے بچہ کی جنایت میں جبکہ مرتہن نے کہا کہ میں فدیہ دونگا تو اس کو یہ حق ہوگا اگر چہ مالک (راہن) بچہ کو دینا اختیار کرے اس لئے کہ بچہ اگر چہ مضمون نہیں پس وہ اس کے قرض کے عوض محبوس ہے اور مرتہن کی فدیہ دینے میں صحیح غرض ہے اور راہن کا کوئی ضرر نہیں ہے تو مرتہن کو فدیہ دینے کا حق ہوگا اور بہر حال راہن پس اس لئے کہ مرتہن کو دینے کی ولایت نہیں ہے اسی دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں تو مرتہن اس کو (دفع کو) کیسے اختیار کر سکتا ہے اور مرتہن حصہ امانت سے فدیہ دینے میں متبوع ہوگا یہاں تک کہ وہ راہن پر رجوع نہیں کر سکتا اس لئے کہ مرتہن کو ممکن ہے کہ وہ فدیہ دینا اختیار نہ کرے پس راہن مخاطب ہوتا پس جب مرتہن نے فدیہ کا التزام کیا اور حالت یہ تھی (یعنی راہن مخاطب ہوتا) تو مرتہن متبرع ہوگا اور یہ ابوحنیفہؒ کی ایک روایت کے مطابق ہے کہ متبرع راہن کے موجود ہونے کی صورت میں رجوع نہیں کرے گا اور ہم انشاء اللہ دونوں قولوں کو عنقریب ذکر کر رہے ہیں۔

تشریح ...... مرہون بچہ نے اگر جنایت کی تو اس کا ضمان مرتہن پر لازم نہیں ہوتا کیونکہ وہ مرتہن کے پاس مرہون ہونے کی باوجود مضمون نہیں ہوتا بلکہ امانت ہوتا ہے۔ (کمامر)

بہرحال اگر اس کے باوجود بھی مرتہن نے بچہ مرہون کی جنایت کا فدیہ ادا کر دیا تو چونکہ مرتہن اس فدیہ دینے میں متبرع ہے لہٰذا اس کو یہ حق نہ ہوگا کہ راہن سے یہ فدیہ واپس لے لے (جس کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے)۔

بہرحال یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ اگر مرہون کے بچہ نے جنایت کی اب اس میں راہن اور مرتہن کا اختلاف ہوا ایک کہتا ہے کہ یہی بچہ ولی جنایت کو دونگا اور دوسرا کہتا ہے کہ میں فدیہ ادا کروں گا تو قول اس کا معتبر ہوگا جو فدیہ دینے کو کہہ رہا ہے۔ کیونکہ فدیہ دیکھئے کہ اگر مرتہن کہے تو اس میں راہن کا کوئی ضرر نہیں ہے اور مرتہن کا اس میں فائدہ ہے اور فائدہ یہ کہ اس کے قرض میں مزید مضبوطی حاصل ہو جاتی ہے اور غرض صحیح ہے، اور بچہ مرہون اگرچہ مرتہن پر مضمون نہیں ہے لیکن اس کے پاس محبوس تو ہے لہٰذا مرتہن کا اس میں فائدہ ہے اور راہن کا کوئی نقصان نہیں ہے، اور اگر راہن فدیہ کو کہے اور مرتہن دفع ولد کو کہے تو بدرجہ اولیٰ راہن کا قول معتبر ہوگا کیونکہ مرتہن کو یہ ولایت حاصل نہیں ہے کہ وہ مرہون کا کسی کو مالک بنا سکے جیسا کہ بار بار گزر چکا ہے۔

مرتہن فدیہ دینے سے انکار کرے اگر راہن نے فدیہ ادا کیا تو کیا حکم ہے

ولو ابى المرتهن ان يفدى وفداه الراهن فانه يحتسب على المرتهن نصف الفداء من دينه لان سقوط الدين امر لازم فدى اودفع فلم يجعل الراهن فى الفداء متطوعا ثم ينظر ان كان نصف الفداء مثل الدين او اكثر بطل الدين وإن كان أقل سقط من الدين بقدر نصف الفداء وكان العبد رهنا بما بقى لان الفداء فى النصف كان عليه فاذا اداه الراهن وهو ليس بمتطوع كان له الرجوع عليه فيصير قصاصا بدينه كانه اوفى نصفه فبقى العبد رهنا بما بقى

ترجمہ ...... اور اگر (پہلی صورت میں جب کہ ولد رہن کا مسئلہ نہ ہو) مرتہن فدیہ دینے سے انکار کرے اور راہن نے فدیہ ادا کیا ہو تو مرتہن پر نصف فدیہ اس کے قرض میں محسوب ہوگا اس لئے کہ قرض کا سقوط امر لازمی ہے راہن فدیہ دے یا غلام مرہون دے پس راہن کو فدیہ دینے میں متبرع قرار نہیں دیا جائے گا پھر دیکھا جائے اگر نصف فدیہ قرض کے برابر یا زیادہ ہو تو قرض باطل ہو جائے گا اور اگر قرض سے کم ہو تو نصف فدیہ کے بقدر قرض ساقط ہو جائے گا اور مابقی کے بدلہ غلام رہن رہے گا اس لئے کہ نصف فدیہ دینا مرتہن پر لازم تھا پس جب اس کو راہن نے ادا کر دیا حالانکہ وہ متبرع نہیں ہے تو اس کو مرتہن پر رجوع کا حق ہوگا۔

پس مرتہن کے قرض کے بدلہ مقاصہ ہو جائے گا گویا کہ راہن نے مرتہن کا نصف قرض ادا کر دیا پس غلام مابقی کے عوض رہن باقی رہے گا۔

تشریح ...... سابق مسئلہ میں جب کہ راہن اور مرتہن پر ضمان واجب ہوا تھا اس میں مرتہن نے فدیہ ادا کرنے سے انکار کر دیا اور سارا فدیہ راہن کو ادا کرنا پڑ گیا تو چونکہ راہن یہاں متبرع نہیں ہے جیسے ولدِ مرہون کے مسئلہ میں مرتہن متبرع تھا بہرحال جب راہن متبرع نہیں ہے تو ادا کیا ہوا نصف فدیہ راہن پر اور نصف مرتہن پر پڑے گا اور چونکہ مرتہن نے ادا نہیں کیا اس لئے کہ یہ فدیہ مرتہن کے قرض سے محسوب

ہوگا کیونکہ راہن فدیہ دے یا غلام ہی ولیِ جنایت کے حوالہ کرے بہرصورت مرتہن کا قرض ساقط ہوگا کیونکہ راہن متبرع نہیں ہے۔

پھر جب نصف فدیہ اور دین مرتہن کا حساب لگایا گیا تو چند صورتیں ہوں گی:

۱- مرتہن کا قرض نصف فدیہ کے برابر ہے یا زیادہ تو اس صورت مین مرتہن کا سب قرض باطل ہو جائے گا۔

۲- مرتہن کا قرض زیادہ ہے اور نصف فدیہ کم ہے مثلاً قرض ہزار روپے ہے اور پورا فدیہ بھی ہزار روپے ہے جو راہن نے ادا کر دیئے تو اس میں سے پانچ سو مرتہن پر پڑیں گے اور باقی پانچ سو کے بدلہ یہ غلام مرتہن کے پاس رہن رہے گا۔

کیونکہ نصف فدیہ مرتہن پر واجب تھا جو اس نے ادا نہیں کیا جو راہن کو ادا کیا اور چونکہ راہن متبرع نہیں ہے لہٰذا راہن کو حق ہوگا کہ ان پانچ سو کو مرتہن سے واپس لے لیکن بغیر لئے ہوئے مقاصہ اور بدلہ ہو جائے گا اور یوں سمجھیں گے گویا کہ راہن اس قرض میں سے جو راہن کے ذمہ ہے پانچ سو دے چکا اور اب پانچ سو اور باقی رہ گئے اور ان مابقی پانچ سو کے بدلہ مرتہن کے پاس غلام رہن رہے گا۔

مرتہن نے فدیہ ادا کیا حالانکہ راہن موجود ہے تو مرتہن متبرع ہے

ولو كان المرتهن فدى والراهن حاضر فهو متطوع وان كان غائبا لم يكن متطوعا وهٰذا قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد والحسن وزفر المرتهن متطوع فى الوجهين لانه فدى ملك غيره بغير امره فاشبه الاجنبى وله انه اذا كان الراهن حاضراً امكنه مخاطبته فاذا افداه المرتهن فقد تبرع كالاجنبى فاما اذا كان الراهن غائباً تعذر مخاطبته والمرتهن يحتاج الى اصلاح المضمون ولا يمكنه ذالک الا باصلاح الامانة فلا يكون متبرعا

ترجمہ...... اور اگر مرتہن نے فدیہ ادا کیا حالانکہ راہن موجود ہے تو مرتہن متبرع ہے اور اگر راہن غائب ہو تو مرتہن متبرع نہیں ہوگا اور یہ ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور فرمایا ابو یوسفؒ اور محمدؒ اور حسنؒ اور زفرؒ نے کہ مرتہن دونوں صورتوں میں متبرع ہے اس لئے کہ اس نے اپنے غیر کی ملک کا فدیہ اداء کیا ہے بغیر اس کے حکم کے تو مرتہن اجنبی کے مشابہ ہو گیا اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب راہن موجود ہو تو اس کو راہن سے مخاطبت ممکن ہے پس جب کہ مرتہن نے اس کا فدیہ ادا کر دیا تو اس نے اجنبی کے مثل تبرع کیا پس بہر حال جب کہ راہن غائب ہو تو اس سے مخاطبت متعذر ہے اور مرتہن مضمون کی اصلاح کا محتاج ہے اور اس کو مضمون کی اصلاح ممکن نہیں مگر امانت کی اصلاح کے ساتھ تو وہ متبرع نہ ہوگا۔

تشریح...... پہلے والے مسئلہ میں جب کہ نصف مضمون اور نصف امانت تھا اور آدھا فدیہ راہن پر اور آدھا مرتہن پر واجب ہوا تھا لیکن مرتہن نے پورا فدیہ ادا کر دیا اب اس کو واپسی کا حق ہے یا نہیں تو فرمایا کہ اس میں اختلاف ہے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ اور امام حسنؒ بن زیادؒ اور امام زفرؒ کا، یہ چاروں حضرات فرماتے ہیں کہ مرتہن متبرع ہے اب واپسی کا حق نہ ہوگا کیونکہ امانت کا ضمان اس پر واجب نہیں تھا پھر بھی اس نے بغیر حکم کے ادا کر دیا تو یہ اجنبی کے مثل ہے لہٰذا واپس لینے کا حق نہ ہوگا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ اگر راہن یہیں موجود ہے تو مرتہن کا فعل تبرع ہے واپسی کا حق نہیں ہے اور اگر راہن غائب ہے تو تبرع نہیں ہے لہٰذا اب واپسی کا حق ہوگا

کیونکہ جب راہن موجود ہے تو اس کو ادائیگی کا مکلف بنایا جاتا اس کے باوجود اس نے فدیہ ادا کر دیا تو اب یہ اجنبی کے مثل ہو گیا اور واپسی کا حق نہیں رہا۔

اور اگر راہن غائب ہو تو اس کو ادائیگی کا مکلف بنانا متعذر ہو گیا تو اب مرتہن کو مجبور شمار کیا جائے گا کیونکہ مضمون حصہ کی حفاظت مرتہن کے ذمہ تھی مگر مضمون کی حفاظت جبھی ہو سکتی ہے کہ امانت والے حصہ کی بھی اصلاح کرے یعنی اس کا بھی ضمان ادا کرے تو اب یہ مجبور شمار ہوگا اور متبرع شمار نہ ہوگا لہٰذا واپسی کا حق ہوگا، اور یہ اس وعدہ کا ایفاء ہے جو مصنفؒ نے اس سے پہلے کیا کہ ہم دونوں صورتوں میں ابھی ذکر کر رہے ہیں۔

راہن کے مرنے کے بعد اس کا وصی مرہون بیچ کر مرتہن کا قرض ادا کر دے

قال واذا مات الراهن باع وصيه الرهن وقضى الدين لان الوصى قائم مقامه ولو تولى الموصى حيا بنفسه كان له ولاية البيع باذن المرتهن فكذا لوصيه

ترجمہ ... قدوریؒ نے فرمایا اور جب راہن مر جائے تو اس کا وصی مرہون کو بیچ دے اور قرض ادا کر دے اس لئے کہ وصی راہن کا قائم مقام ہے اور اگر زندگی کی حالت میں موصی (راہن) خود متولی ہوتا تو اس کے لئے مرتہن کی اجازت سے بیع کی ولایت تھی پس ایسے ہی اس کے وصی کیلئے ہے۔

تشریح ..... راہن کے مرنے کے بعد اس کا وصی مرہون کو بیچ کر مرتہن کا قرض ادا کر دے کیونکہ وہ راہن کا نائب اور اس کا قائم مقام ہے اور اگر اس کام کو راہن خود کرتا تو جائز تھا مگر مرتہن کی اجازت سے، لہٰذا اسی طرح یہ ولایت اس کے قائم مقام کو ملے گی۔

راہن کا کوئی وصی نہ ہو تو قاضی اس کا وصی مقرر کر دے اور مرہون کی بیع کا حکم کرے

وان لم يكن له وصى نصب القاضى له وصيا وامره ببيعه لان القاضى نصب ناظراً لحقوق المسلمين اذا عجز واعن النظر لانفسهم والنظر فى نصب الوصى ليؤدى ما عليه لغيره ويستوفى ماله من غيره

ترجمہ ..... اور اگر راہن کا کوئی وصی نہ ہو تو قاضی اس کے لئے کوئی وصی مقرر کر دے اور اسکو مرہون کی بیع کا حکم کرے اس لئے کہ قاضی مسلمانوں کے حقوق کا نگراں مقرر کیا گیا ہے جب کہ وہ خود حفاظت سے عاجز ہو جائیں اور وصی کے مقرر کرنے میں شفقت یہ ہے کہ وصی اس حق کو ادا کر دے جو اس کے اوپر اس کے غیر کا ہے اور اس کے غیر سے اس کا حق وصول کرے۔

تشریح ..... قاضی کا کام یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کے حقوق کی نگہداشت کرے لہٰذا اگر راہن مر جائے اور اس کا کوئی وصی نہ ہو تو قاضی اس کا وصی مقرر کر دے اور اس وصی کو مقرر کرے کہ مرہون کو فروخت کر کے قرض ادا کر دے اور یہاں وصی کے مقرر کرنے میں یہ فائدہ ہوگا کہ اگر راہن مرحوم کا کسی پر حق ہو تو وصی اس کو وصول کرے اور اگر راہن مرحوم پر کسی کا حق ہو تو وصی اس کو ادا کر دے۔

میت پر بہت سے قرض ہوں وصی نے بعض ترکہ کو ایک قرض خواہ کے پاس رہن رکھا، جائز ہے یا نہیں

وان كان على الميت دين فرهن الوصي بعض التركة عند غريم من غرمائه لم يجز وللاخرين ان يردوه لانه اثر بعض الغرماء بالايفاء الحكمي فاشبه الايثار بالايفاء الحقيقي فان قضى دينهم قبل ان يردوه جاز لزوال المانع لوصول حقهم اليهم ولو لم يكن للميت غريم اخر جاز الرهن اعتبارا بالايفاء الحقيقي وبيع في دينه لانه يباع فيه قبل الرهن فكذا بعده

ترجمہ...... اور اگر میت پر قرض ہو پس وصی نے ترکہ کے بعض حصہ کو کسی ایک قرض خواہ کے پاس رہن رکھدیا تو یہ جائز نہیں ہے اور دوسرے قرض خواہوں کو حق ہوگا کہ اس کو واپس کرائیں اس لئے کہ وصی نے ایفاء حکمی کے ساتھ قرض خواہوں میں سے بعض کو ترجیح دی ہے تو یہ ایفاء حقیقی کے ساتھ ترجیح دینے کے مشابہ ہوگیا پس اگر وصی نے ان کے واپس کرانے سے پہلے ان کا قرض ادا کردیا تو جائز ہے مانع کے زوال کی وجہ سے ان کا حق ان تک پہنچنے کی وجہ سے اور اگر میت کا کوئی دوسرا قرض خواہ نہ ہو تو رہن جائز ہے ایفاءِ حقیقی پر قیاس کرتے ہوئے اور مرہون کو اس کے قرض میں بیچ دیا جائے گا اس لئے کہ اس کو قرض میں رہن سے پہلے بھی بیچا جا سکتا ہے پس ایسے ہی رہن کے بعد۔

تشریح...... میت کے اوپر قرض ہے اور بہت سے لوگوں کا قرض ہے تو تمام قرض خواہ ترکہ میں برابر کے شریک ہوتے ہیں، لیکن وصی نے کچھ ترکہ فقط ایک قرض خواہ کے پاس رہن رکھ دیا اور رہن دینا حکماً قرض چکانا ہے اور اگر وصی ایک قرض خواہ کا قرض چکادے اور باقیوں کا نہ چکائے تو یہ جائز نہیں تو اسی طرح حکماً چکانا بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔

لہٰذا دوسرے قرض خواہوں کو حق ہوگا کہ وہ اس مرہون کو واپس لیں۔

لیکن اگر ان کے واپس لے لینے سے پہلے ہی وصی نے ان کا قرض ادا کردیا تو اب رہن جائز ہوگیا کیونکہ جو مانع تھا وہ زائل ہوگیا اور حق والوں کو ان کا حق مل گیا ہے، اور اگر فقط یہی ایک قرض خواہ ہے کسی اور کا قرض میت پر نہیں ہے تو پھر رہن مذکور جائز ہے کیونکہ یہاں حقیقۃً پورا قرض چکانا بھی جائز ہے تو ایفاء حکمی بھی جائز ہوگا اور اس مرہون کو اس غریم کے قرض میں بیچ دیا جائے کیونکہ وصی کو حق تھا کہ رہن سے پہلے اس کو بیچ دیتا ایسے ہی اس کو حق ہے کہ رہن کے بعد بیچ دے۔

وصی نے میت کے کسی شخص پر قرض کے بدلے رہن لیا تو جائز ہے

واذا ارتهن الوصي بدين للميت على رجل جاز لانه استيفاء وهو يملكه قال رضي الله عنه وفي رهن الوصي تفصيلات نذكرها في كتاب الوصايا ان شاء الله تعالىٰ

ترجمہ...... اور جب کہ وصی نے میت کے کسی شخص پر قرض کے بدلہ رہن لیا تو جائز ہے اس لئے کہ یہ وصولیابی ہے اور وصی استیفاء کا مالک ہے، مصنفؒ نے فرمایا اور وصی کے رہن میں تفصیلات ہیں جن کو ہم انشاء اللہ کتاب الوصایا میں ذکر کریں گے۔

تشریح ..... اگر کسی شخص پر میت کا قرض ہو اس کے بدلہ میں وصی نے رہن لیا تو یہ جائز ہے کیونکہ وصی کو حق ہے کہ میت کا قرض وصول کرے اور رہن لینا بھی وصول کرنا ہے۔

حضرت مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وصی کے رہن کے بارے میں کچھ تفصیلات ہیں جو کتاب الوصایا میں انشاء اللہ آ رہی ہیں۔

جو چیز بیع کا محل بن سکتی ہے وہ رہن کا محل بھی بن سکتی ہے

فصل قال ومن رهن عصيرا بعشرة قيمته عشرة فتخمر ثم صار خلا يساوی عشرة فهو رهن بعشرة لان ما يكون محلا للبيع يكون محلا للرهن إذا المحلية بالمالية فيهما والخمر وان لم يكن محلا للبيع ابتداء فهو محل له بقاء حتى ان من اشترى عصيرا فتخمر قبل القبض يبقى العقد الا انه يتخير فی البيع لتغير وصف المبيع بمنزلة ما اذا تعيّب

ترجمہ ..... ﴿فصل﴾ جس نے رہن رکھا شیرۂ انگور دس درہم کے بدلہ جس کی قیمت دس درہم ہے پس وہ شیرہ شراب بن گیا پھر سرکہ ہو گیا جو دس درہم کے مساوی ہے تو یہ سرکہ دس درہم کے بدلہ رہن ہوگا اس لئے کہ جو چیز بیع کا محل بن سکتی ہے وہ رہن کا محل بن سکتی ہے اس لئے کہ ان دونوں میں (بیع اور رہن میں) محلیت مالیت کے اعتبار سے ہے اور خمر اگر چہ ابتداء محلِ بیع نہیں ہے پس وہ بقاء محلِ بیع ہے یہاں تک کہ جس نے شیرۂ انگور خریدا پس وہ قبضہ سے پہلے شراب بن گیا تو عقد باقی رہے گا مگر مشتری بیع کے بارے میں مختار ہوگا مبیع کا وصف متغیر ہونے کی وجہ سے اس صورت کے درجہ میں جب کہ مبیع عیب دار ہو جائے۔

تشریح ..... اس فصل کے اندر مصنفؒ رہن کے مسائل متفرقہ کا بیان فرمائیں گے۔ زید نے خالد سے دس درہم قرض لئے اور خالد کے پاس انگور کا شیرہ رہن رکھ دیا اس شیرۂ انگور کی قیمت بھی دس درہم ہے پھر اس شیرۂ انگور کی شراب بن گئی اور پھر خود اس کا سرکہ بن گیا اور اتفاق سے اس سرکہ کی قیمت بھی دس ہی درہم ہے تو اب اس سرکہ کو دس درہم کے بدلہ میں رہن شمار کیا جائے گا۔

کیونکہ شیرۂ انگور اور سرکہ مبیع بن سکتے ہیں اور جو چیز مبیع بن سکتی ہے وہ مرہون بھی ہو سکتی ہے بالفاظِ دیگر جو چیز محلِ بیع بن سکتی ہے وہ چیز محلِ رہن بھی بن سکتی ہے، اس لئے بیع ہو یا رہن محلیت کا تعلق مالیت سے ہے اور یہ دونوں چیزیں مال ہیں۔

سوال ..... یہ دونوں چیزیں تو مال ہیں لیکن شراب تو مال نہیں ہے تو جب شیرۂ انگور کی شراب بن گئی تو عقدِ رہن وہیں سے فاسد ہونا چاہئے؟

جواب ..... یہ بقاءِ عقد کی حالت ہے اور شراب ابتداءً محلِ عقد نہیں بن سکتی لیکن بقاءً شراب محلِ عقد بن سکتی ہے۔

جیسے ایک شخص نے شیرۂ انگور خریدا لیکن ابھی اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ اس کی شراب بن گئی تو عقدِ بیع باقی رہے گا، لیکن یہاں مشتری کو اختیار ملے گا اگر چاہے تو مبیع کو لے لے اور اگر چاہے تو عقد کو فسخ کر دے اس لئے کہ مبیع کے وصف میں تغیر اور تبدیلی ہی واقع ہوگئی۔

جیسے اگر قبضہ سے پہلے بیع کے بعد مبیع میں عیب پیدا ہو گیا تو مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے اس کو لے لے اور اگر چاہے تو فسخ کر دے ایسے ہی یہاں بھی حکم ہے، لیکن یہاں تو اب اس کا سرکہ بن چکا ہے تو عارض زائل ہو گیا تو اس کے عدم کے درجہ میں شمار کیا جائے گا اور اس کو دس درہم کے بدلہ رہن قرار دیا جائے گا۔

راہن نے دس درہم قرض کے بدلے بکری رہن رکھی جس کی قیمت بھی دس درہم ہے اور وہ بکری مرتہن کے پاس ہلاک ہوگئی تو مرتہن کا قرض ساقط ہو جائے گا

ولو رهن شاة قيمتها عشرة بعشرة فماتت فدبغ جلدها فصار يساوی درهما فهو رهن بدرهم لان الرهن يتقرر بالهلاك فاذا حيی بعض المحل يعود حكمه بقدره

ترجمہ...... اور اگر اس نے ایک بکری رہن رکھی دس درہم کے بدلہ میں جس کی قیمت دس درہم ہو پس بکری مرگئی پس اس کی کھال کو دباغت دی گئی پس وہ کھال ایک درہم کے برابر ہوگئی تو ایک درہم کے بدلہ میں رہن ہوگی اس لئے کہ رہن ہلاکت کی وجہ سے متقرر و ثابت ہو جاتا ہے پس جب کہ محل کا بعض حصہ موجود رہا تو اسی کے بقدر رہن کا حکم لوٹ کر آجائے گا۔

تشریح...... اگر راہن نے دس درہم قرض کے بدلہ میں ایک بکری رہن رکھی جس کی قیمت دس درہم ہے اور وہ بکری مرتہن کے پاس ہلاک ہوگئی تو مرتہن کا قرض ساقط ہو جاتا ہے لیکن اگر اس بکری کی کھال اتار کر دباغت دیدی گئی اور اس کی قیمت ایک درہم ہے تو گویا محل کا ۹/۱۰ باقی ہے اور ۹/۱۰ ہلاک ہوا لہٰذا اس حساب سے قرض ۹/۱۰ ہلاک ہوگا اور ۱/۱۰ باقی سمجھا جائے گا اور اب یہ کھال ایک درہم کے بدلہ میں رہن شمار کی جائے گی۔

قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہو جائے تو بیع ختم ہو جاتی ہے

بخلاف ما اذا ماتت الشاة المبيعة قبل القبض فدبغ جلدها حيث لا يعود البيع لان البيع ينتقض بالهلاك قبل القبض والمنتقض لا يعود اما الرهن يتقرر بالهلاك على ما بيناه ومن مشايخنا من يمنع مسألة البيع ويقول يعود البيع

ترجمہ...... بخلاف اس صورت کے جب کہ مبیعہ بکری مرجائے قبضہ کرنے سے پہلے پس اس کی کھال دباغت دی گئی اس حیثیت سے کہ بیع لوٹ کر نہیں آئے گی اس لئے کہ بیع قبل القبض ہلاکت کی وجہ سے ٹوٹ جائے گی اور جو چیز ٹوٹ گئی وہ لوٹ کر نہیں آئے گی۔

بہر حال رہن ہلاکت کی وجہ سے متقرر ہو جاتا ہے اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم بیان کر چکے ہیں اور ہمارے مشائخ میں کچھ لوگ وہ ہیں جو بیع کے مسئلہ کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بیع لوٹ جائے گی۔

تشریح...... اگر یہی صورت بیع میں پیش آئی ہو تو بیع جو ختم ہو چکی تھی اب لوٹ کر نہیں آئے گی کیونکہ جب قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہوگیا تو بیع ختم ہوگئی اور جب مبیع ختم ہوگئی تو اب بیع لوٹ کر نہیں آئے گی اور رہن میں یہ بات نہیں کیونکہ رہن مرہون کی ہلاکت سے ٹوٹتا نہیں بلکہ تام ہوتا ہے مگر کچھ مشائخ نے بیع اور رہن میں کچھ فرق نہیں کیا اور دونوں کو ایک حکم میں رکھا ہے مگر مشہور اول ہے۔

رہن کی بڑھوتری راہن کی ہے

قال ونماء الرهن للراهن وهو مثل الولد والثمر واللبن والصوف لانه متولد من ملكه ويكون رهنا مع الاصل

لانہ تبع لہ والرھن حق لازم فیسری الیہ فان ھلک یھلک بغیر شئی لان الاتباع لا قسط لھا مما یقابل بالاصل لانھا لم تدخل تحت العقد مقصود إذ اللفظ لایتناولھا

ترجمہ...... قدوریؒ نے فرمایا اور مرہون کی بڑھوتی راہن کی ہے جیسے بچہ اور پھل اور دودھ اور اون اس لئے کہ نماء راہن کی ملک سے پیدا ہورہا ہے اور نماء اصل کے ساتھ رہن ہوگا اس لئے کہ یہ اصل کے تابع ہے اور رہن ایک حق لازمی ہے تو وہ تابع کی جانب سرایت کرے گا پس اگر ہلاک ہوجائے (نماء) تو بغیر کسی شئی کے ہلاک ہوگا اس لئے کہ اتباع ان کے لئے کوئی حصہ نہیں ہے اس قرض میں سے جو اصل کے مقابل ہے اس لئے کہ اتباع عقد کے تحت مقصود بن کر داخل نہیں ہیں اس لئے کہ لفظ عقد اتباع کو شامل نہیں ہے۔

تشریح...... اگر مرہون میں پھل یا دودھ یا اون بچہ پیدا ہونے کی وجہ سے بڑھوتری ہو تو اس کا مالک تو راہن ہوگا کیونکہ یہ سب چیزیں اس کی ملک کی پیداوار ہے لیکن ان کو اصل کے ساتھ مرہون بنا کر رکھا جائے گا۔

کیونکہ یہ ایسا حق متأکد ہے جو لازم ہے لہٰذا اگر راہن اس کو فسخ کرنا چاہے تو نہیں کرسکتا اور جو ایسا حق لازمی ہو وہ مرہون کے توابع کی جانب بھی سرایت کرتا ہے یہ توابع اگرچہ مرہون تو ہوں گے لیکن مضمون نہ ہوں گے لہٰذا اگر مرتہن کے پاس توابع ہلاک ہوجائیں تو نہ اس پر ضمان واجب ہوگا اور نہ اس کا قرض ساقط ہوگا کیونکہ قرض درحقیقت اصل کا مقابل ہے تو ابع کے مقابلہ میں قرض کا کوئی حصہ نہیں ہے کیونکہ لفظِ عقد ان کو شامل ہی نہیں تھا تو ان کا تحت العقد ہونا قصداً نہیں بلکہ ضمنی طور سے ہے۔

جو چیز تابع ہو جب تک وہ محض تابع ہے اس کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا

وان ھلک الاصل وبقی النماء افتکہ الراھن بحصتہ یقسم الدین علی قیمۃ الرھن یوم القبض وقیمۃ النماء یوم الفکاک لان الرھن یصیر مضمونا بالقبض والزیادۃ تصیر مقصودۃ بالفکاک اذا بقی الی وقتہ والتبع یقابلہ شئ اذا صار مقصودا کولد المبیع فما اصاب الاصل یسقط من الدین لانہ یقابلہ الاصل مقصودا وما اصاب النماء افتکہ الراھن لما ذکرنا

ترجمہ...... اور اگر اصل ہلاک ہوجائے اور بڑھوتری باقی رہ جائے تو راہن اس کو (بڑھوتری کو) اس کے حصہ کے بدلہ چھڑا لے (یعنی) قرض کو مرہون کی قبضہ کے دن کی قیمت اور نماء کو چھڑانے کے دن کی قیمت پر تقسیم کیا جائے اس لئے کہ رہن قبضہ کی وجہ سے مضمون ہوجاتا ہے اور زیادتی چھڑانے کی وجہ سے مقصود ہوجاتی ہے جب کہ چھڑانے کے وقت تک باقی رہے اور تابع جب مقصود ہوجاتا ہے تو اس کے مقابل ہمیں مال کا حصہ ہوجاتا ہے جیسے مبیع کا بچہ پس قرض کی جو مقدار اصل کو پہنچے وہ تو ساقط ہوجائے گی اس لئے کہ قرض کی یہ مقدار اصل کے مقابلہ میں مقصد بن کر ہے اور جو مقدار نماء کو پہنچے تو چھڑائے گا راہن (اس سے) نماء کو اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم ذکر کرچکے ہیں۔

تشریح...... جو چیز تابع ہوتی ہے جب تک وہ محض تابع رہے اس کے مقابلہ پر ثمن نہیں آتا مثلاً ایک شخص نے ایک بھینس خریدی جو دودھ دے رہی ہے ابھی تک مشتری نے قبضہ نہیں کیا تھا کہ اس کا بچہ مرگیا تو ثمن میں کچھ کم نہ ہوگا کیونکہ مرنے والا محض تابع ہے

جس کے مقابلہ پر ثمن نہیں ہوتا لیکن اگر تابع مقصود بن جائے تو اب اس کے مقابلہ پر ثمن ہوگا مثلاً اسی مثال مذکور میں قبل القبض بھینس مرگئی اور بچہ باقی ہے جس کو مشتری لینا چاہتا ہے تو اس کے حصہ میں جتنا ثمن بیٹھتا ہو وہ ثمن ادا کر کے بچہ کو لے سکتا ہے چونکہ اب یہ مقصود بالقبض ہوگیا ہے، اس تفصیل کے بعد سمجھئے کہ پہلے مسئلہ میں تو نماء ہلاک ہوا تھا یہاں اس کے برعکس ہے یعنی نماء بڑھوتری باقی ہے اور اصل ہلاک ہوگیا تو چونکہ اب نماء جو تابع ہے مقصود بن گیا کیونکہ راہن اس پر قبضہ کا قصد کرتا ہے تو اس کے مقابلہ میں مال ہوگا۔

جس کی صورت یہ ہے کہ زید نے خالد کے پاس نو سو روپے قرض کے بدلہ ایک بھینس رہن رکھی اس نے بچہ دیا (لوارا) بھینس کی قیمت ہزار روپے ہے اور اب بچہ کی قیمت پانچ سو روپے تو اصل کی قیمت تابع کی قیمت سے دوگنی ہے اب بھینس ہلاک ہو جاتی ہے اور بچہ باقی ہے اب راہن بچہ کو چھڑانا چاہتا ہے تو اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ دونوں کی قیمت میں تناسب دیکھے یعنی ہزار اور پانچ سو میں تناسب دیکھے جب دیکھا تو معلوم ہوا کہ ہزار پانچ سو سے دوگنا ہے تو اس حساب سے قرض میں سے وہ مقدار جو بھینس کی قیمت بیٹھتی ہو اس کو نکال دیا جائے یعنی اتنا قرض ساقط ہوگیا اور جو مقدار بچہ کے حصہ میں آئے وہ راہن مرتہن کو دے کے بچہ کو مرتہن کے پاس سے چھڑائے۔ لہٰذا صورتِ مذکورہ میں قرض کے تین حصے کئے جائیں گے جن میں سے چھ سو بھینس کے مقابل ہوں گے اور تین سو بچہ کے مقابل ہوں گے، لہٰذا چھ سو بھینس کی ہلاکت کی وجہ سے ساقط ہو گئے اور تین سو باقی ہیں جو بچہ کے مقابل ہیں لہٰذا راہن تین سو دے کر بچہ کو چھڑائے گا۔

دوسری مثال ...... اگر صورت مذکورہ میں بھینس کی قیمت بھی ہزار ہو اور بچہ کی قیمت بھی ہزار ہو اور قرض مثلاً پانچ سو ہو تو بھینس کے حصہ کے پانچ سو روپے ساقط ہو جائیں گے اور بچہ کو پانچ سو دے کر چھڑائے گا۔ یہ بھی ذہن نشین رہے کہ بھینس کی وہ قیمت لگائی جائے گی جو اس کی قبضہ کے دن تھی اور بچہ کی قیمت وہ لگے گی جو آج چھڑانے کے دن ہے کیونکہ بھینس قبضہ کے دن سے مضمون ہے اور بچہ چھڑانے کی وجہ سے مقصود بنا ہے اور یہ ساری تفصیل اس وقت جب کہ چھڑانے کے وقت تک بچہ موجود ہو اور اگر پہلے مر جائے تو پورا قرض ساقط ہو جائے گا اور پورا قرض بھینس کا **مقابل** ہوگا بچہ کے مقابل کچھ نہ ہوگا کیونکہ وہ مقصود بننے سے پہلے ہی مر چکا ہے۔

یہ قاعدہ کلیہ کئی مسائل کے حل میں معاون ہے

وصور المسائل علی هٰذا الاصل تخرج وقد ذكرنا بعضها فی كفاية المنتهی وتمامه فی الجامع والزيادات

ترجمہ ...... اور اس قاعدۂ کلیہ پر مسائل کی بہت صورتوں کی تخریج ہوتی ہے اور ان میں بعض کو ہم کفایۃ المنتہی میں ذکر کر چکے ہیں اور اس کی پوری بحث جامع کبیر اور زیادات میں ہے۔

تشریح ...... یہ ایسا قاعدہ کلیہ ہے جس پر بہت سی جزئیات متفرع ہوتی ہیں جس کی تفصیلی بحث تو جامع کبیر اور زیادات میں ہے ان میں سے کچھ جزئیات ہم نے کفایۃ المنتہی میں ذکر کر دی ہیں۔

اگر راہن مرتہن کو مرہونہ بکری سے دودھ دوہنے اور پینے کی اجازت دیدے تو مرتہن پر ضمان نہیں ہوگا

ولو رهن شاة بعشرة وقيمتها عشرة وقال الراهن للمرتهن احلب الشاة فما حلبت فهو لك حلال فحلب وشرب فلا ضمان عليه في شئ من ذالك اما الاباحة فيصح تعليقها بالشرط والخطر لانها اطلاق وليس بتمليك فتصح مع الخطر ولا يسقط شئ من الدين لانه اتلفه باذن المالك

ترجمہ...... اور اگر اس نے ایک بکری رہن رکھی دس درہم میں اور اس کی قیمت دس درہم ہے اور راہن نے مرتہن سے کہا کہ تو بکری کا دودھ دوھ لیا کر پس جو تو دوھے وہ تیرے لئے حلال ہے پس مرتہن نے دوھا اور پی لیا تو اس پر کچھ ضمان نہیں ہے، بہر حال اباحت پس اس کو شرط پر معلق کرنا صحیح ہے اس لئے کہ اباحت تو اطلاق (جائز کرنا) ہے اور یہ تملیک نہیں ہے پس اباحت شرط کے ساتھ جائز ہے اور کچھ قرض ساقط نہ ہوگا اس لئے اس کو مرتہن نے مالک کی اجازت سے تلف کیا ہے۔

تشریح...... زید نے دس روپے قرض کے بدلہ خالد کے پاس اپنی بکری رہن رکھی جس کی قیمت دس روپے ہے اور زید نے خالد کو اس کا دودھ نکال کر پینے کی اجازت دے دی تو اگر خالد نے دودھ نکال کر پیا تو اس پر کچھ ضمان نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے قرض میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا کیونکہ خالد نے جو کچھ کیا ہے وہ (زید) مالک کی اجازت سے کیا ہے۔

سوال...... یہ تو اجازت ہی صحیح نہیں ہوئی اس لئے کہ زید نے کہا ہے **فما حلبت فهو لك حلال**، اور یہاں ''ما'' شرط کے معنیٰ کو متضمن ہے اسی لئے تو اس کی خبر پر فاء داخل ہوتی ہے تو یہ تو تعلیق ہوگئی اور تملیک کو کسی شرط پر معلق کرنا باطل ہے۔

جواب...... تملیک ہی کو شرط پر معلق کرنا باطل ہے مگر یہ تملیک تو نہیں بلکہ یہ تو اباحت و اطلاق ہے اور اباحت کو شرط پر معلق کرنا درست ہے۔

سوال...... خطر کے کیا معنیٰ ہیں؟

جواب...... قاموس اور مغرب میں ہے کہ خطر کے معنیٰ ہیں ہلاکت کے قریب ہونا مگر یہاں اس سے مراد ہے جو وجود اور عدم کا احتمال رکھے یعنی یہ شرط کے معنیٰ میں ہے۔ شامی ص ۳۳۶، ج ۵

راہن نے بکری نہیں چھڑائی کہ مرتہن کے پاس ہلاک ہوگئی تو قرض کو بکری اور جو دودھ پیا اس پر تقسیم کیا جائے گا تو قرض کی جو مقدار بکری کے بدلے آئے گی وہ ساقط ہو جائے گی

فان لم يفتك الشاة حتى ماتت في يد المرتهن قسم الدين على قيمة اللبن الذى شرب وعلى قيمة الشاة فما اصاب الشاة سقط وما اصاب اللبن اخذه المرتهن من الراهن لان اللبن تلف على ملك الراهن بفعل المرتهن والفعل حصل بتسليط من قبله فصار كان الراهن اخذه واتلفه فكان مضمونا عليه فيكون له حصته

من الدين فبقي بحصته وكذالك ولد الشاة اذا اذن له الراهن في اكله وكذالك جميع النماء الذي يحدث على هٰذا القياس.

ترجمہ...... پس اگر راہن نے بکری کو نہیں چھڑایا یہاں تک کہ وہ مرتہن کے قبضہ میں مرگئی تو قرض کو اس دودھ کی قیمت پر جو اس نے پیا ہے اور بکری کی قیمت پر تقسیم کردیا جائے گا پس قرض کی جو مقدار بکری کے حصہ میں آئے تو وہ ساقط ہو جائے گی اور جو دودھ کے حصہ میں آئے اس کو مرتہن راہن سے لے گا اس لئے کہ دودھ راہن کی ملک پر تلف ہوا ہے مرتہن کے فعل سے اور یہ فعل مرتہن راہن کی جانب سے تسلیط کی وجہ سے حاصل ہوا ہے تو ایسا ہو گیا گویا راہن نے اس کو لے کر تلف کر دیا تو یہ راہن پر مضمون ہوگا تو مرتہن کیلئے دودھ کا حصہ ہوگا قرض میں سے پس قرض دودھ کے حصہ کے بقدر باقی رہے گا اور ایسے ہی بکری کا بچہ جبکہ راہن نے اس کے کھانے کی اجازت دیدی ہو اور ایسے تمام وہ بڑھوتری جو پیدا ہو اسی قیاس پر ہے۔

تشریح...... اگر راہن نے اس بکری کو ابھی چھڑایا نہیں تھا جس کا دودھ مرتہن نے پیا ہے اور اب وہ مرگئی تو اگر دودھ والا مسئلہ نہ ہوتا تو اسکے مرنے سے مرتہن کا پورا قرض ساقط ہو جاتا لیکن اب دودھ کا بھی حساب ہوگا اور حساب پہلے مسئلہ کی طرح ہوگا مثلاً بکری کی قیمت دس روپے ہے اور قرض بھی دس روپے اور اب تک کے دودھ کی قیمت بھی مثلاً دس روپے ہوگئی اور بکری مرگئی تو مرتہن کے قرض میں سے پانچ روپے باقی ہیں جن کو مرتہن راہن سے وصول کرے گا۔ کیونکہ مرتہن نے جو دودھ پیا ہے راہن کے مسلط کرنے کی وجہ سے پیا ہے تو اس کو ایسا سمجھیں گے گویا راہن نے خود اس دودھ کو لے کر پیا ہے یا ہلاک کیا ہے تو وہ دودھ راہن پر مضمون ہوتا ہے ایسے ہی یہ بھی مضمون ہوگا لہٰذا قرض میں سے جو رقم دودھ کے حصّہ میں آئے گی اتنا قرض راہن کے ذمہ ہوگا، پھر جیسے مثال مذکور میں دودھ کا مسئلہ ہے اسی طرح اگر راہن نے مرتہن کو اجازت دیدی ہو کہ بکری کا بچہ کھالے اور مرتہن نے اس کو ذبح کر کے کھالیا اور اب بکری مرجائے تو اب بھی یہی حکم ہوگا جو مذکور ہوا۔

خلاصۂ کلام...... یہ ہے مرہون سے جو بھی بڑھوتری ہوگی اس کا یہی حکم ہوگا۔

رہن اور دین میں زیادتی کا حکم

قال وتجوز الزيادة في الرهن ولاتجوز في الدين عند ابي حنيفة ومحمد ولا يصير الرهن رهنا بها وقال ابو يوسف تجوز الزيادة في الدين ايضا وقال زفر والشافعي لاتجوز فيهما والخلاف معهما في الرهن والثمن والمثمن والمهر والمنكوحة سواء وقد ذكرناه في البيوع

ترجمہ...... قدوری نے فرمایا اور رہن میں زیادتی جائز ہے اور دین میں جائز نہیں ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مرہون زیادتی کے بدلہ میں رہن نہ ہوگا اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ دین کے اندر بھی زیادتی جائز ہے اور فرمایا زفرؒ اور شافعیؒ نے ان دونوں میں زیادتی جائز نہیں ہے اور ان دونوں کے ساتھ اختلاف برابر ہے رہن کی زیادتی میں اور ثمن میں اور مبیع میں اور مہر میں اور منکوحہ میں اور ہم اس کو کتاب البیوع میں ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح...... ایک بکری رہن رکھی تھی دس روپے میں راہن نے ایک بکری اور دیدی کہ ان دونوں کو رہن رکھے تو یہ جائز ہے یہ

مرہون میں زیادتی ہے اور اگر مرتہن نے اس بکری کے عوض دس روپے اور دیدیئے کہ ان بیس روپے کے بدلہ یہ بکری رہن ہے تو یہ جائز نہیں یہ طرفین کا مذہب ہے کہ مرہون میں اضافہ جائز اور دین میں جائز نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ دین میں بھی اضافہ کو جائز قرار دیتے ہیں۔

اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ رہن اور دین دونوں کی زیادتی کو ناجائز قرار دیتے ہیں حضرت مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کا اختلاف مذکور پانچ چیزوں میں ہے۔

۱- مرہون کا اضافہ ہمارے نزدیک جائز ہے ان کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

۲- بیع میں ثمن کا اضافہ ہمارے نزدیک جائز ہے ان کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

۳- بیع میں مبیع کا اضافہ ہمارے نزدیک جائز ہے ان کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

۴- نکاح میں مہر کا اضافہ ہمارے نزدیک جائز ہے ان کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

۵- نکاح میں منکوحہ کا اضافہ ہمارے نزدیک جائز ہے ان کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

جس کی صورت یہ ہے کہ مولی نے اپنی باندی کا نکاح کسی شخص سے کر دیا ہزار روپے مہر میں پھر اسی مہر میں مولی نے اپنی دوسری باندی کا نکاح بھی اسی سے کر دیا اور شوہر نے قبول کر لیا تو یہ جائز ہے اور اب مہر دونوں پر تقسیم ہو جائے گا۔

اس کے بعد مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم کتاب البیوع ص ۵۹، ج ۳، پر اسکو بیان کر چکے ہیں۔

تنبیہ...... لیکن وہاں صرف ثمن اور مثمن کی زیادتی اور کمی کا ذکر ہے باقی چیزوں کا ذکر نہیں ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل

ولابی یوسف فی الخلافیة الاخری ان الدین فی باب الرهن کالثمن فی البیع والرهن کالمثمن فتجوز الزیادة فیهما کما فی البیع والجامع بینهما الالتحاق باصل العقد للحاجة والامکان

ترجمہ...... اور دوسرے اختلافی مسئلہ میں ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ باب رہن میں قرض بیع میں ثمن کے مثل ہے اور رہن مثمن کے مثل ہے تو ان دونوں میں زیادتی جائز ہوگی جیسا کہ بیع میں اور ان دونوں کے درمیان علت جامع اصل عقد کے ساتھ لاحق ہونا ہے۔ حاجت اور امکان کی وجہ سے۔

تشریح...... یہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے مرہون اور دین کو ثمن اور مبیع پر قیاس کیا ہے اور کہا ہے کہ باب رہن میں دین ثمن بیع کے مثل ہے اور مرہون مبیع کے مثل ہے اور ان دونوں کی زیادتی طرفینؒ کے نزدیک بھی جائز ہے لہٰذا یہاں رہن اور دین کی بھی زیادتی ہونی چاہیئے۔

دونوں کے درمیان علتِ جامعہ یہ ہے کہ ان دونوں اضافوں کو اصل عقد کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا جیسے بیع میں ثمن اور بیع کی زیادتی کو اصل عقد کے ساتھ لاحق کر دیا جاتا ہے۔ جیسے وہاں ضرورت ہے ایسے ہی یہاں بھی ضرورت ہے تاکہ مزید

مضبوطی حاصل ہو سکے اور جیسے وہاں امکان ہے یہاں بھی امکان ہے۔ یعنی ابتداءِ رہن میں یہ جائز ہے کہ مرہون کی قیمت قرض کے برابر یا کم زیادہ ہو، تو اگر التحاق کے بعد بھی یہی نوبت آجائے تو اس میں کوئی حرج نہیں، بہر حال یہاں حاجت اور امکان ہے۔

طرفین کی دلیل

ولهما وهو القياس ان الزيادة في الدين توجب الشيوع في الرهن وهو غير مشروع عندنا والزيادة في الرهن توجب الشيوع في الدين وهو غير مانع من صحة الرهن الا ترى انه لورهن عبدا بخمس مائة من الدين جاز وإن كان الدين أيفا وهذا شيوع في الدين

ترجمہ...... اور طرفینؒ کی دلیل اور یہی قیاس ہے یہ ہے کہ دین کی زیادتی رہن میں شیوع کو واجب کرتی ہے اور یہ ہمارے نزدیک مشروع نہیں ہے اور مرہون میں زیادتی دین میں شیوع واجب کرتی ہے اور یہ شیوع رہن کی صحت سے مانع نہیں ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اگر راہن نے غلام کو قرض کے پانچ سو کے بدلہ رہن رکھا تو جائز ہے اگر چہ قرض ہزار روپے ہو اور یہ قرض میں شیوع ہے۔

تشریح...... یہ حضرات طرفینؒ کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں گذر چکا ہے کہ مرہون کے اندر شیوع جائز نہیں ہے اور شیوع اگر قرض میں ہو جائے تو یہ مضر نہیں اور مرہون میں اضافہ کی وجہ سے دین میں شیوع ہوتا ہے جو جائز ہے اور دین میں اضافہ کی وجہ سے مرہون میں شیوع ہوتا ہے جو جائز نہیں اس لئے ہم نے کہا کہ مرہون کی زیادتی جائز ہے اور دین کی زیادتی جائز نہیں ہے۔

سوال...... دین کے اضافہ سے مرہون میں شیوع کیسے لازم آئے گا؟

جواب...... جب غلام دس روپے میں رہن تھا اور پھر مرتہن نے دس کا اضافہ اور کر دیا تو غلام کا نصف غیر معین حصہ اول جس کا بدل ٹھہرا اور نصف غیر معین دوسرے دس کا بدل ٹھہرا تو غلام میں شیوع ہو گیا ہے، اور اگر ایک بکری کے ساتھ دوسری اور رہن رکھ دی تو دس میں سے مثلاً پانچ کا بدل اول بکری ہوئی اور باقی پانچ کا بدل دوسری بکری ہوئی تو یہاں مرہون میں تو شیوع نہیں ہے لیکن دین میں شیوع ہے اور دین کا شیوع مضر نہیں ہے۔

پھر اس کو ایک مثال سے واضح کرتے ہیں کہ زید نے ہزار روپے خالد سے لئے اور ایک غلام پانچ سو کے بدلہ رہن رکھا تو یہ جائز ہے حالانکہ یہاں دین میں شیوع ہے مگر دین کا شیوع مضر نہیں ہے اس وجہ سے یہ جائز ہے۔

طرفین کی طرف سے امام ابو یوسفؒ پر اعتراض

والا لتحاق بأصل العقد غير ممكن في طرف الدين لانه غير معقود عليه ولا معقود به بل وجوبه سابق على الرهن وكذا يبقى بعد انفساخه والالتحاق باصل العقد في بدلي العقد بخلاف البيع لان الثمن بدل يجب بالعقد

ترجمہ...... اور اصل عقد کے ساتھ التحاق ممکن نہیں ہے قرض کی جانب میں اس لئے کہ وہ نہ معقود علیہ اور نہ معقود بہ ہے بلکہ قرض کا وجوب رہن پر مقدم ہے اور ایسے ہی عقد رہن کے فسخ ہونے کے بعد باقی رہے گا اور اصل عقد کے ساتھ التحاق عقد کے دونوں بدلوں میں ہوتا ہے بخلاف بیع کے اس لئے کہ ثمن ایسا بدل ہے جو عقد کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔

تشریح...... یہ طرفینؒ کی جانب سے امام ابو یوسفؒ پر زبردست اعتراض ہے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ جناب والا! آپکا قیاس مذکور صحیح نہیں ہے اور باب رہن میں دین کا اضافہ اصل عقد کے ساتھ لاحق نہیں ہوسکتا۔

کیونکہ اصل عقد کے ساتھ التحاق معقود علیہ یا معقود بہ کا ہوسکتا ہے اور دین نہ معقود علیہ ہے اور نہ معقود بہ ہے اور باب بیع میں ثمن کا اضافہ اصل عقد کے ساتھ اس لئے لاحق ہوسکتا ہے کہ ثمن معقود بہ ہے، معقود علیہ یعنی مبیع اور معقود بہ یعنی ثمن اور قرض ان دونوں میں سے کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ اگر قرض معقود بہ ہوتا تو عقد رہن کی وجہ سے قرض واجب ہوتا ہے حالانکہ قرض بغیر عقد رہن کے واجب ہوتا ہے اور قرض کا وجوب پہلے ہوگیا اور عقد رہن بعد میں ہو جائز ہے اسی طرح اگر کسی وجہ سے عقد رہن فسخ ہوجائے تو قرض اب بھی باقی رہتا ہے معلوم ہوا کہ یہ معقود بہ نہیں ہے البتہ ثمن کا وجوب عقد بیع کی وجہ سے ہوتا ہے اور اگر بیع فسخ ہوجائے تو ثمن کا وجوب بھی ختم ہوجاتا ہے لہٰذا آپکا قیاس ہی صحیح نہیں ہے۔

رہن میں زیادتی کا حکم

ثم اذا صحت الزيادة فی الرهن وتسمى هٰذه زيادة قصدية يقسم الدين على قيمة الاول يوم القبض وعلى قيمة الزيادة يوم قبضت حتى لو كانت قيمة الزيادة يوم قبضها خمس مائة وقيمة الاول يوم القبض الفا والدين الفايقسم الدين اثلاثا فی الزيادة ثلث الدين وفی الاصل ثلثا الدين اعتباربقيمتهما فی وقتی الاعتباراً وهٰذا لان الضمان فی كل واحد منهما يثبت بالقبض فتعتبر قيمة كل واحد منهما وقت القبض

ترجمہ...... پھر جب کہ مرہون میں زیادتی صحیح ہوگئی اور اس زیادتی کا نام قصدی زیادتی رکھا جاتا ہے تو قرض کو تقسیم کیا جائے گا قبضہ کے دن کی اول کی قیمت پر اور قبضہ کے دن کی زیادتی کی قیمت پر یہاں تک کہ اگر زیادتی کی قیمت اس پر قبضہ کے دن پانچ سو ہو اور اول کی قیمت قبضہ کے دن ہزار ہو اور قرض ہزار ہو تو قرض کو تین حصوں پر تقسیم کیا جائے گا زیادتی میں دین کا ثلث اور اصل میں دین کے دو ثلث بوقتِ اعتبار ان دونوں کی قیمت کا اعتبار کرتے ہوئے اور یہ اس لئے کہ ضمان ان دونوں میں سے ہر ایک میں قبضہ کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت قبضہ کے وقت کی معتبر ہوگی۔

تشریح...... ہلاکتِ اصل کی صورت میں جو مسئلہ گذرا ہے یہ مسئلہ بھی بالکل ایسا ہی ہے، بس اتنا فرق ہے کہ وہاں بچہ کی قیمت یوم فکاک کی معتبر ہوتی ہے اور یہاں زیادتی کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو قبضہ کے دن اس کی قیمت تھی، اگر چہ وہ بھی زیادتی ہے اور یہ بھی زیادتی ہے مگر دونوں میں فرق ہے وہ زیادتی غیر ارادی ہے اور یہ زیادتی ارادی اور قصدی ہے اس وجہ سے دونوں میں فرق کیا گیا ہے، نیز اصل اور یہ زیادتی دونوں قبضہ کی وجہ سے مضمون ہوتی ہیں تو دونوں میں قبضہ کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا اور غیر ارادی زیادتی چھڑانے کی وجہ سے

مقصود بنتی ہے تو اس میں یوم فکاک کی قیمت معتبر ہوگی۔

لہٰذا اگر زید نے ہزار روپے خالد سے قرض لئے اور ایک غلام رہن رکھا جس کی قیمت ہزار روپے ہے پھر ایک غلام اور رہن رکھ دیا اسی ہزار کے بدلہ میں تو یہ جائز ہے۔

تو حسب تفصیل مذکور ۶۶۶ر اول کے حصہ میں آئے اور ۳۳۳ر روپے زیادتی کے حصہ میں آئے اب اگر اول ہلاک ہو جائے تو اس کا حصہ ہو جائے گا اور اگر ثانی ہلاک ہو جائے تو اس کے حصہ کا قرض ساقط ہو جائے گا۔

غیر ارادی زیادتی اس کے مقصود ہونے کی وجہ سے یوم فکاک کی قیمت معتبر ہوتی ہے

واذا ولدت المرهونة ولدا ثم ان الراهن زاد مع الولد عبدا وقيمة كل واحد الف فالعبد رهن مع الولد خاصة يقسم مافي الولد عليه وعلى العبد الزيادة لانه جعله زيادة مع الولد دون الام ولو كانت الزيادة مع الام يقسم الدين على قيمة الام يوم العقد وعلى قيمة الزيادة يوم القبض فما اصاب الام قسم عليها وعلى ولدها لان الزيادة دخلت على الام

ترجمہ...... اور جب کہ مرہونہ (باندی نے) بچہ دیا پھر راہن نے بچہ کے ساتھ ایک غلام کا اضافہ کر دیا اور ہر ایک کی قیمت ہزار روپے ہے تو غلام خاص طور پر بچہ کیساتھ رہن ہوگا قرض کی وہ مقدار جو بچہ کے حصہ میں ہے بچہ پر اور زائد غلام پر تقسیم کی جائے گی اس لئے کہ راہن نے غلام کو بچہ کے ساتھ زیادہ کیا ہے نہ کہ ماں کے ساتھ اور اگر زیادتی ماں کے ساتھ ہو تو قرض کو یوم عقد میں ماں کی قیمت پر اور قبضہ کے دن زیادہ کی قیمت پر تقسیم کیا جائے گا پس جو مقدار ماں کے حصہ میں آئی اس کو ماں اور اس کے بچہ کے اوپر تقسیم کیا جائے اس لئے کہ زیادتی ماں پر داخل ہوئی ہے۔

تشریح...... ماقبل میں گزر چکا ہے کہ غیر ارادی زیادتی (بچہ میں) اس کے مقصود ہونے کی وجہ سے یوم فکاک کی قیمت معتبر ہوتی ہے اب سنئے۔

زید نے خالد سے ہزار روپے قرض لیکر اپنی ایک باندی جس کی قیمت ہزار روپے ہے رہن رکھ دی تو جائز ہے پھر یہ باندی مرتہن کے پاس بیاہ گئی اور اتفاق سے اس بچہ کی قیمت بھی ہزار ہے تو یہ بھی مرہون ہوگیا زید نے مرہون میں اضافہ کے طریقہ پر ایک غلام اور دیدیا اور اس کی قیمت بھی ہزار ہے لیکن زید نے اس غلام کا اضافہ خصوصاً بچے کے ساتھ کیا ہے یعنی یوں کہاز د تک هــذا العبـد مـع الـولد رهناً تو صورت مذکورہ میں یہ زائد غلام فقط بچہ کے ساتھ رہن ہوگا، اور ہزار روپے قرض جو ماں اور بچہ پر قیمت برابر ہونے کی وجہ سے آدھا آدھا ہوگیا اب بچہ والا پھر آدھا آدھا ہوگا بچہ اور غلام کے درمیان کیونکہ ان کی قیمت بھی برابر ہے، تو اب مطلب یہ ہوا کہ قرض میں سے پانچ سو روپے کا عوض باندی ہے اور ۲۵۰ کا عوض بچہ ہے اور ۲۵۰ کا عوض غلام ہے۔ لیکن جب غلام کا اضافہ کر دیا تو بچہ (پو) مر گیا تو چونکہ یہ ابھی مضمون نہیں بنا ہے اس لئے وہ بغیر کسی ضمان کے ہلاک ہوگا یعنی گویا کہ تھا ہی نہیں اور چونکہ غلام وہ اس کے تابع ہے اور متبوع رہن سے خارج ہو چکا ہے تو تابع یعنی غلام زائد بھی رہن سے خارج ہو جائے گا، اور اب زیادتی کا حکم باطل ہوگیا کیونکہ یہ حکم میں بچہ کے تابع ہے، لہٰذا اب پورے قرض کا بدل باندی ہوگی، یہاں اصل یہی بات سمجھانی تھی باقی بات ہم نے آسانی کی غرض سے عرض کر دی ہے۔

اور اگر راہن نے غلام کا اضافہ خصوصاً ماں کے ساتھ کیا ہے تو اب کے نوعیت کچھ اور ہو جائے گی پورا قرض ماں اور غلام پر حسب سابق تقسیم ہوگا پھر ماں کا حصہ حسب تفصیل سابق ماں اور بچہ پر تقسیم ہوگا یعنی بچہ ماں کے حصہ میں داخل ہوگا اور اگر زیادتی کے بعد ماں مرجائے تو ماں کے حصہ میں جو کچھ آیا تھا اتنا قرض ساقط ہو جائے گا، اور غلام اور بچہ کے حصہ میں جو آیا تھا اتنا قرض مرتہن کا راہن پر برقرار رہیگا۔

کیونکہ ماں کے ہلاک ہو جانے کی وجہ سے اس کے حصہ کا ضمان مرتہن پر پڑ چکا ہے لہٰذا زیادتی (غلام) کا حکم باطل نہ ہوگا بخلاف پہلی صورت کے جس میں غلام بچہ کے تابع تھا، اور اگر اس صورت میں زیادتی کے بعد بچہ مرجائے تو مفت مریگا اور پورا قرض ام اور غلام کا بدل ہوگا گویا کہ بغیر بچہ کے راہن نے غلام کا اضافہ کیا ہے۔

راہن نے ایسا غلام رکھا جس کی قیمت ہزار ہے پھر اس کی جگہ دوسرا غلام اتنی ہی قیمت کا رکھا تو مرتہن جب تک پہلے کو لوٹا نہ دے پہلا رہن ہے اور دوسرا غلام امانت ہے

قال فان رهن عبدا يساوى الفا بالف ثم اعطاه عبداً اٰخر قيمته الف رهنا مكان الاول فالاول رهن حتى يرده الى الراهن والمرتهن فى الاٰخر امين حتى يجعله مكان الاول لان الاول انما دخل فى ضمانه بالقبض والدين وهما باقيان فلايخرج عن الضمان الابنقض القبض مادام الدين باقيا واذا بقى الاول فى ضمانه لا يدخل الثانى فى ضمانه لانهما رضيا بدخول احدهما فيه لابدخولهما فاذا رد الاول دخل الثانى فى ضمانه

ترجمہ۔۔۔۔امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ پس اگر رہن رکھا ایسا غلام جو ہزار کے برابر ہے ہزار کے بدلہ میں پھر راہن نے مرتہن کو دوسرا غلام دیا بطور رہن کے جس کی قیمت ہزار ہے اول کی جگہ تو اول رہن رہے گا یہاں تک کہ مرتہن اس کو راہن کو لوٹا دے اور مرتہن دوسرے غلام کے بدلہ میں امین ہے یہاں تک کہ اس کو اول کی جگہ کرے اس لئے پہلا غلام مرتہن کے ضمان میں قبضہ اور قرض کی وجہ سے داخل ہوا تھا اور یہ دونوں چیزیں باقی ہیں تو وہ ضمان سے خارج نہ ہوگا مگر قبضہ کو توڑنے کے ساتھ جب تک کہ قرض باقی ہے اور پھر جب اول غلام مرتہن کے زیر ضمان داخل ہے تو دوسرا اس کے ضمان میں داخل نہ ہوگا اس لئے کہ وہ دونوں (راہن مرتہن) ان دونوں میں سے ایک کے ضمان میں داخل ہونے پر راضی ہوتے ہیں نہ کہ ان دونوں کے دخول سے پس جب مرتہن نے اول کو واپس کر دیا تو دوسرا اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گا۔

تشریح۔۔۔۔زید نے خالد سے ہزار روپے قرض لئے اور ہزار روپے کی قیمت کا ایک غلام خالد کے پاس رہن رکھ دیا، زید کے پاس ایک غلام اور ہے اس کی قیمت بھی ہزار روپے ہے اب زید چاہتا ہے کہ پہلا غلام خالد کے پاس سے لیلوں اور یہ دوسرا اس کی جگہ رکھدوں تو یہ جائز ہے لہٰذا رکھدیا اور ابھی خالد نے پہلا غلام واپس نہیں کیا تھا تو جب تک وہ واپس نہ ہوگا جب تک اول ہی کو مرہون شمار کیا **جائے گا لہٰذا** اگر اس صورت میں اول ہلاک ہو جائے تو قرض ساقط ہو جائے گا اور اگر ثانی ہلاک ہو تو چونکہ امانت ہے اس لئے مفت **ہلاک ہوگا وجہ اس**

کی یہ ہے کہ پہلا غلام قبض اور قرض کی وجہ سے مرتہن کی ضمان میں داخل ہوا تھا اور قبضہ میں موجود ہے لہٰذا یہ غلام بھی ابھی زیر ضمان رہے گا، ہاں اگر قبضہ ختم کر دے تو پھر یہ مضمون نہیں رہے گا۔

اور جب اول ابھی زیر ضمان ہے تو ثانی ابھی ضمان میں داخل نہیں ہوا کیونکہ باتفاق فریقین مرہون ان میں سے ایک ہے دونوں نہیں ہیں، بہر حال جب پہلا غلام واپس کر دے تو اب دوسرا غلام اس کی ضمان میں داخل ہو جائے گا۔

تنبیہ ...... مادام الدين با قيا ...... الخ یعنی جب تک قرض باقی ہو اور قبضہ بھی ختم نہ ہو تو مرہون مضمون ہی رہے گا، مصنفؒ نے یہ عبارت ابراء سے احتراز کے لئے بڑھائی ہے اس لئے کہ ابراء میں قبضہ کے باوجود ضمان ختم ہو جاتا ہے (کماسیأتی)

تجدید قبضہ کی شرط ضروری ہے کہ نہیں

ثم قيل يشترط تجديد القبض لان يد المرتهن على الثاني يد امانة ويد الرهن يد استيفاء وضمان فلا ينوب عنه كمن له على اخر جياد فاستوفى زيوفاظنها جياد اثم علم بالزيافة وطالبه بالجياد واخذها فان الجياد امانة في يده مالم يرد الزيوف ويجدو القبض وقيل لا يشترط لان الرهن تبرع كالهبة على ما بيناه من قبل وقبض الامانة ينوب عن قبضه الهبة ولان الرهن عينه امانة والقبض يرد على العين فينوب قبض الامانة عن قبض العين

ترجمہ ...... پھر کہا گیا ہے کہ قبضہ کی تجدید شرط ہے اس لئے کہ ثانی غلام پر مرتہن کا قبضہ امانت کا قبضہ ہے اور رہن کا قبضہ وصولیابی اور ضمان کا قبضہ ہوتا ہے تو قبضۂ نیابت قبضۂ ضمانت کی نیابت نہیں کرے گا جیسے وہ شخص جس کے دوسرے عمدہ دراہم ہوں پس اس نے کھوٹے وصول کئے جن کو عمدہ سمجھا تھا پھر کھوٹے ہونے کو جانا اور اس سے عمدہ طلب کئے اور عمدہ لے لئے تو عمدہ اس کے قبضہ میں امانت ہوں گے جب تک کہ وہ کھوٹوں کو واپس نہ کر دے اور قبضہ کی تجدید نہ کرے اور کہا گیا ہے کہ قبضہ کی تجدید شرط نہیں ہے اس لئے کہ رہن مثل ہبہ کے تبرع ہے جیسا کہ ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں اور امانت کا قبضہ ہبہ کے قبضہ کی نیابت کرتا ہے اور اس لئے کہ عین رہن تو امانت ہے اور قبضہ عین پر وارد ہوتا ہے تو امانت کا قبضہ عین کے قبضہ کی جانب سے نیابت کرے گا۔

تشریح ...... بہر حال جب تک مرتہن پہلے غلام سے اپنا قبضہ نہیں ہٹائیگا جب تک دوسرا غلام اس کی ضمانت میں داخل نہیں ہوگا۔ لیکن اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ دوسرے غلام پر جدید قبضہ کی ضرورت پیش آئے گی یا وہی پہلا قبضہ کافی ہو جائے گا۔

اس میں ہمارے مشائخ کے دو گروہ ہیں ایک گروہ کہتا ہے کہ قبضہ کی تجدید ضروری ہے اور دوسرا فریق کہتا ہے کہ جدید قبضہ کی شرط نہیں ہے فریق اول کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے غلام پر مرتہن کا قبضہ قبضہ امانت ہے اور مرہون پر مرتہن کا قبضہ قبضہ ضمانت اور قبضہ استیفاء ہوتا ہے اور قبضۂ امانت قبضۂ ضمانت کی نیابت نہیں کر سکتا اس لئے تجدید قبضہ کی ضرورت پیش آئے گی اس کی مثال بعینہ ایسی ہے کہ زید کے خالد کے ذمہ مثلاً ہزار درہم عمدہ کھرے واجب ہیں اور زید نے اس کو ہزار درہم کھوٹے دیئے زید نے لاعلمی میں لے لئے بعد میں اس کو معلوم ہوا کہ یہ کھوٹے ہیں تو زید کو حق ہے کہ وہ خالد سے اپنے عمدہ درہم کا مطالبہ کرے اور لے لہٰذا خالد نے زید کو عمدہ درہم دیئے تو جب تک زید اول کھوٹے دراہموں کو خالد کے حوالہ کر کے پھر عمدہ درہموں پر جدید قبضہ نہ کرے جب تک عمدہ دراہم زید کے پاس

امانت ہوں گے اسی طرح مسئلہ مذکور میں بھی ہوگا۔ لہٰذا اگر جدید سے پہلے عمدہ دراہم ہلاک ہو جائیں تو خالد کا مال ہلاک ہوگا کیونکہ یہ زید کے پاس امانت تھے۔

مثلاً زید نے دہلی میں کھرے درہم وصول کر کے رکھے اور دیوبند میں جا کر کھوٹے درہم واپس کئے اور زید ابھی لوٹ کر دہلی نہیں آیا اور جدید قبضہ نہیں کیا تھا کہ کھرے درہم ضائع ہو گئے تو یہ مدیون (خالد) کا مال گیا اسی طرح امانتی غلام رہن میں سمجھنا چاہیے۔

دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح ہبہ تبرع ہے اسی طرح عقد رہن بھی تبرع ہے، اوائل کتاب الرہن میں جس کا بیان گزر چکا ہے اور اگر زید نے خالد کے پاس اپنا کوئی مال امانت رکھا ہوا اور پھر وہی مال خالد کو ہبہ کر دیا ہو جس میں قبضہ شرط ہے تو وہی پہلا قبضۂ امانت قبضۂ ہبہ سمجھا جائے گا اور جدید قبضہ کی حاجت پیش نہیں آئے گی یہ فریق ثانی کی پہلی دلیل ہے۔ اور فریق ثانی کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ماقبل میں متعدد جگہ گزر چکا ہے کہ مرہون کا عین مرتہن کے پاس امانت ہوتا ہے اور مرہون کی مالیت ہی مضمون ہوتی ہے، اور جب مرتہن نے دوسرے غلام پر قبضہ کیا ہے تو اس کے عین پر قبضہ کیا ہے بہر حال قبضۂ امانت ہو یا قبضۂ ضمانت ہو دونوں کے اندر اصل قبضہ عین پر ہوتا ہے اور اس کی بیعت میں مالیت پر قبضہ ہوتا ہے تو جب قبضۂ امانت میں (جب کہ دوسرے غلام پر قبضہ کیا ہے) قبضۂ عین موجود ہے اور یہی عین کا قبضۂ قبضۂ ضمانت میں بھی ہوگا تو تجدید قبضہ تحصیل حاصل ہوگا لہٰذا ہم نے کہا کہ قبضۂ امانت اس قبضۂ عین کی جانب سے نیابت کرے گا جو کہ قبضۂ ضمانت میں ہوتا ہے۔

تنبیہ..... صاحبؒ ہدایہ کے اسلوب سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان کے نزدیک ثانی مختار ہے اور علامہ قہستانی نے کہا ہے کہ قاضی خانؒ کے نزدیک اول مختار ہے شامی ص ۳۳۸ ج ۵۔

ابراء میں مرہون مرتہن کے پاس ہلاک ہونے سے ضمان نہیں ہے

ولو أبرأ المرتهن الراهن عن الدين اووهبه منه ثم هلك الرهن فى يد المرتهن يهلك بغير شئ استحسانا خلافا لزفر لان الرهن مضمون بالدين اوبجهته عند توهم الوجود كما فى الدين الموعود ولم يبق الدين بالابرا اوالهبة ولا جهته لسقوطه الا اذا احدث منعا لانه يصير به غاصبا اذلم يبق له ولاية المنع

ترجمہ..... اور اگر مرتہن نے راہن کو قرض سے بری کر دیا یا مرتہن نے قرض راہن کو ہبہ کر دیا پھر مرہون مرتہن کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو استحساناً بغیر کسی شئی کے ہلاک ہوگا۔

اختلاف ہے زفرؒ کا (ہماری دلیل) اس لئے کہ رہن مضمون ہوتا ہے قرض کی وجہ سے یا جہت دین کی وجہ سے وجود قرض کے متوہم ہونے کے وقت جیسے دین موعود میں اور ابراء یا ہبہ کی وجہ سے نہ قرض باقی رہا اور نہ اس کی جہت باقی رہی قرض کے ساقط ہو جانے کی وجہ سے مگر جب کہ مرتہن نے انکار کا احداث کیا ہو اس لئے کہ مرتہن انکار کی وجہ سے غاصب ہو جائے گا اس لئے کہ مرتہن کے لئے انکار کرنے کی ولایت باقی نہیں رہی"۔

تشریح..... زید کے خالد کے ذمہ ہزار روپے قرض تھا خالد نے اس کے بدلہ میں اپنی گھوڑی جو ہزار روپے کی ہے زید کے پاس رہن رکھی تھی۔ اب صورت یہ ہوئی کہ زید نے اپنا قرض معاف کر دیا یا ہبہ کر دیا تو اب زید کو چاہیے کہ خالد کی گھوڑی واپس کرتا لیکن ابھی واپس کرنے کی

نوبت نہیں آئی تھی کہ وہ ہلاک ہوگئی تو اب زید پر ضمان ہوگا یا نہیں ہمارا مذہب یہ ہے کہ ضمان نہیں بلکہ مفت میں ہلاک ہوگئی اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ زید پر ضمان واجب ہوگا مصنف نے ان کی دلیل بیان نہیں فرمائی اپنی دلیل بیان فرماتے ہیں کہ ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں دین بالکل ساقط ہو چکا ہے اور دین کی جہت بھی ساقط ہو چکی ہے یعنی موعود قرض میں بھی مرہون مضمون ہوتا ہے اور یہاں موعود قرض بھی نہیں ہے تو نہ دین باقی ہے اور نہ جہت دین ہے اور انہیں دونوں کی وجہ سے مرہون مضمون ہوتا ہے اور جب یہ دونوں ندارد ہیں تو ضمان بھی ندارد ہوگا۔

ہاں اگر خالد نے اپنی گھوڑی زید سے مانگی ہو اور زید نے دینے سے انکار کر دیا ہو اور اب گھوڑی ہلاک ہو جائے تو اب زید نے مانگنے کے باوجود دینے سے انکار کیا ہو تو اب اس کو غاصب شمار کیا جائے گا اور غاصب پر ضمان واجب ہوا کرتا ہے کیونکہ اس صورت میں زید کو گھوڑی روکنے کی کوئی ولایت باقی نہ رہی۔

مذکورہ چار صورتوں میں عورت پر ضمان نہیں

وكذا اذا ارتهنت المراة رهنا بالصداق فابراته اووهبته او ارتدت والعياذ بالله قبل الدخول اواختلعت منه على صداقها ثم هلك الرهن في يدها يهلك بغير شئ في هذا كله ولو تضمن شيئا لسقوط الدين كما في الأبراء

ترجمہ ..... اور ایسے ہی جب کہ عورت نے رہن لیا ہو مہر کے بدلہ میں پس عورت نے شوہر کو بری کر دیا ہو یا اسکو ہبہ کر دیا ہو یا عورت (نعوذ باللہ) قبل الدخول مرتد ہوگئی ہو یا عورت نے شوہر سے اپنے مہر پر خلع کیا ہو پھر مرہون عورت قبضہ میں ہلاک ہو جائے تو ان تمام صورتوں میں مرہون بغیر کسی شئی کے ہلاک **ہوگا اور عورت** کچھ ضامن نہ ہوگی قرض کے ساقط ہو جانے کی وجہ سے جیسے ابراء میں۔

تشریح ..... جیسے ابراء والی صورت مذکورہ میں مرہون کے ہلاک ہونے کی وجہ سے مرتہن پر ضمان نہیں ہوتا اس طرح ان چار مثالوں میں بھی مرتہن عورت پر ضمان نہ ہوگا۔

۱- زید نے خالدہ سے ہزار روپے مہر پر نکاح کیا پھر زید نے خالدہ کے مہر کے عوض اس کے پاس مثلاً اپنی گھوڑی رہن رکھدی، پھر خالدہ نے اپنا قرض جو زید پر ہے معاف کر دیا اور وہ گھوڑی خالدہ کے پاس واپس کرنے سے پہلے ہلاک ہوگئی تو خالدہ پر ضمان نہ ہوگا جیسے پہلی صورت میں معاف کرنے والے پر ضمان نہیں آیا تھا۔

۲- بالکل یہی صورت ہے اور خالدہ نے اپنا قرض زید کو ہبہ کر دیا اور گھوڑی ابھی واپس نہیں کی تو بھی ضمان نہیں آئیگا۔

۳- ابھی زید نے خالدہ سے دخول نہیں کیا تھا کہ نعوذ باللہ من ذالک وہ مرتد ہوگئی تو مہر خود بخود ساقط ہوگئی اب اتفاق سے خالدہ کے پاس وہ گھوڑی ہلاک ہوگئی تو خالدہ پر ضمان نہ ہوگا جیسے ابراء میں ضمان نہیں تھا۔

۴- خالدہ نے زید سے خلع کیا اور بدل خلع مہر قرار پایا زید نے اس کو قبول کیا تو خلع ہوگیا اور ابھی خالدہ نے مرہونہ گھوڑی واپس نہیں کی تھی کہ وہ اس کے پاس ہلاک ہوگئی تو خالدہ پر ضمان نہ ہوگا کیونکہ ان تمام صورتوں میں گھوڑی کی ہلاکت سے پہلے ہی قرض ساقط ہو چکا ہے تو یہ سب امثلہ ابراء کے مثل ہیں۔

مذکورہ صورت میں ضمان واجب ہے

ولو استوفی المرتهن الدين بايفاء الراهن اوبايفاء متطوع ثم هلك الرهن في يده يهلك بالدين ويجب عليه رد ما استوفى الى من استوفى منه وهو من عليه او المتطوع بخلاف الابراء

ترجمہ ...... اور اگر مرتہن نے دین کو وصول کرلیا راہن کے دینے سے یا کسی متبرع کے دینے سے پھر مرہون مرتہن کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو وہ قرض کے بدلہ میں ہلاک ہوگا اور مرتہن کے ذمہ اس مال کو لوٹانا واجب ہوگا جو اس نے وصول کیا ہے اس شخص کی جانب جس سے وصول کیا ہے اور وہ (جس سے وصول کیا ہے) وہ ہے جس پر یہ قرض تھا یا متبرع ہے بخلاف ابراء کے۔

تشریح ...... ابراء کی صورت میں مرتہن پر ضمان واجب نہیں تھا لیکن اگر راہن سے قرض ابراء کردیا گیا کسی نے بطور تبرع کے راہن کی طرف سے قرض ادا کردیا اور ابھی مرتہن نے مرہون راہن کے حوالہ نہیں کیا تھا کہ مرہون ہلاک ہوگیا تو اب مرتہن پر ضمان ہے یعنی اس کا قرض ساقط ہوگیا اور جس نے راہن یا متبرع سے وصول کیا ہے وہ ان کو واپس کرنا واجب ہوگا اس کی کیا وجہ ہے کہ ابراء کی صورت میں ضمان واجب نہیں اور صورت مذکورہ میں ضمان واجب ہے؟ تو اس کا جواب مصنفؒ اگلی عبارت سے دے رہے ہیں فرماتے ہیں۔

ابراء اور ایفاء کے درمیان وجہ فرق

ووجه الفرق ان بالابراء يسقط الدين اصلا كما ذكرنا وبالاستيفاء لا يسقط لقيام الموجب الا انه يتعذر الاستيفاء لعدم الفائدة لانه يعقب مطالبة مثله فاما هو في نفسه فقائم فاذا هلك يتقرر الاستيفاء الاول فانتقض الاستيفاء الثاني وكذا اذا اشترى بالدين عينا او صالح عنه على عين لانه استيفاء

ترجمہ ...... اور وجہ فرق یہ ہے کہ ابراء سے قرض بالکل ساقط ہوجاتا ہے جیسا کہ ہم اس کو ذکر کرچکے ہیں اور استیفاء کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا موجب کہ برقرار رہنے کی وجہ سے مگر تحقیق کہ استیفاء متعذر ہے فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے اس لئے کہ یہ استیفاء اپنے مثل کے مطالبہ کو پیچھے لائے گا پس بہرحال نفس استیفاء قائم ہے پس جب کہ مرہون ہلاک ہوگیا تو استیفاء اول مضبوط ہوگیا تو دوسرا استیفاء ٹوٹ گیا اور ایسے ہی جبکہ مرتہن نے قرض کے بدلہ کوئی چیز خرید لی یا قرض کی جانب سے کسی چیز پر مصالحت کرلی اس لئے کہ یہ (ان دونوں میں سے ہر ایک) استیفاء ہے۔

تشریح ...... یہ ابراء اور ایفاء کے درمیان وجہ فرق ہے کہ اول میں ضمان نہیں اور ثانی میں ضمان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابراء کی صورت میں قرض بالکل ختم ہوگیا ہے اگرچہ راہن کا قرض ادا کرے لیکن چونکہ اب مرتہن بری کرچکا لہٰذا اگر قرض کو اب بھی باقی مانیں تو اجتماع متنافیین لازم آئے گا کہ ابراء بھی ہوچکا ہے اور پھر بھی قرض باقی ہے۔

خلاصۂ کلام ...... ابراء کی صورت میں موجب دین تو ابھی معدوم نہیں لیکن بقاء دین کا منافی موجود ہے اس وجہ سے قرض بالکلیہ ساقط ہوچکا ہے۔

اور دوسری صورت میں جب کہ راہن نے قرض ادا کیا ہے تو اصلی حق ادا نہیں ہوا کیونکہ مرتہن نے جو قرض دیا تھا وہ بعینہ اس کو نہیں ملا بلکہ اس کا مثل ملا ہے گویا کہ قرض کی ادائیگی کے بعد بھی دائن کا اصلی حق مدیون کے برقرار ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر دائن نے قرض کے اوپر قبضہ کرنے کے بعد یعنی قرض وصول کرنے کے بعد بھی مدیون کو بری کر دیا تو مدیون کو حق ہوگا اس نے جو مال دائن کو دیا تھا اس کو واپس لے کیونکہ اصل حق ہی معاف ہو چکا ہے تو پھر بدل کا کیا سوال ہے۔

خلاصۂ کلام...... ابراء قرض بالکل ساقط ہو جاتا ہے اور ادائیگی میں اصل حق ساقط نہیں ہوتا بلکہ باقی رہتا ہے۔

سوال...... جب دائن کا اصل حق باقی ہے تو دائن کو چاہیئے کہ اپنا حق مدیون سے مانگے؟

جواب...... اس میں کوئی فائدہ نہ ہوگا بلکہ خواہ مخواہ دور لازم آئیگا۔

سوال...... کیسے؟

جواب...... اس لئے کہ جب دائن اپنا اصل حق مانگے گا تو مدیون اپنا ادا کیا ہوا مال واپس مانگے گا اور یہی مطالبہ چلتا رہے گا اس لئے مدیون سمجھا گیا کہ گویا بس ادا حق ہو گیا بشرطیکہ مرہون مرتہن کے پاس ہلاک نہ ہو۔

اور اگر بعد ایفاء مرہون ہلاک ہو جائے تو چونکہ اصل حق باقی ہے تو چونکہ اصلی حق باقی ہے اس وجہ سے اس کو مضمون شمار کیا جائے گا اور پہلے استیفاء کی وجہ سے قرض کو ختم شمار کیا جائے گا اور جب قرض استیفاء اول کی وجہ سے ختم ہو چکا ہے تو اب مرتہن پر ضروری ہوگا کہ راہن کا دیا ہوا مال واپس کرے یہ ان دونوں میں وجہ فرق ہے۔

مصنفؒ کی عبارت میں غور کرنے سے فقرے کی سمجھ میں یہی مطلب آیا ہے ورنہ شراح کرام نے یہاں کچھ کا کچھ یہاں لکھا ہے علامہ عینیؒ نے بھی اس پر کلام نہیں کیا البتہ نتائج الافکار میں یہاں بہت تفصیل سے کلام کیا گیا ہے یہ پوری تقریر طول للطائل ہے۔

و کذا...... **الخ** سے فرماتے ہیں کہ جس طرح حقیقۃً قرض ادا کرنے سے مرتہن اپنے حق کو وصول کرنے والا ہو جاتا ہے اسی طرح اگر مرتہن نے اپنے قرض کے بدلہ راہن سے کوئی سامان خرید لیا تو اس کا حق ادا ہو گیا اب اگر مرتہن کے پاس مرہون ہلاک ہو جائے تو قیمت واپس کرنا ہوگا اسی طرح اگر قرض کے بدلہ میں مثلاً ایک کمبل پر مصالحت ہوگئی اور ابھی مرہون مرتہن کے پاس ہے تو بھی مضمون ہوگا کیونکہ مرتہن نے اس شراء اور صلح کی وجہ سے اپنا قرض وصول کر لیا تو اب اگر مرہون موجود ہو تو اس کی واپسی ضروری ہوگی اور اگر مرہون ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت کی واپسی واجب ہوگی۔

ایک شخص اپنے دین کا حوالہ کردیا اور محیل علیہ نے قرض ادا کردیا ابھی مرتہن نے مرہون راہن کو واپس نہیں کیا تھا کہ وہ ہلاک ہو گیا تو قرض ساقط ہوگا اور محتال علیہ کا واپس کرنا ضروری ہوگا

وکذالک اذا حال الراھن المرتھن بالدین علی غیرہ ثم ھلک الرھن بطلب الحوالۃ ویھلک بالدین لانہ فی معنی البراءۃ بطریق الاداء لانہ یزول بہ عن ملک المحیل مثل ما کان لہ علی المحتال علیہ اومایرجع علیہ بہ ان لم یکن للمحیل علی المحتال علیہ دین لانہ بمنزلۃ الوکیل

ترجمہ...... اور ایسے ہی جب کہ راہن نے پھر دیا ہو مرتہن کو قرض لے سلسلہ میں اپنے عزیز پھر مرہون ہلاک ہو جائے تو حوالہ باطل ہو جائے گا اور مرہون قرض کے بدلہ میں ہلاک ہوگا اس لئے کہ حوالہ ادائیگی کے طریقہ پر براءت کے معنیٰ میں ہے اس لے کہ حوالہ کی وجہ سے محیل (راہن) کی ملکیت سے اسی کے مثل زائل ہو جائے گا جو محیل کا محتال علیہ پر ہے یا جس مقدار کو محتال علیہ سے واپس لیگا اگر محیل کا محتال پر قرض نہ ہو اس لئے محتال علیہ تو وکیل کے درجہ میں ہیں۔

تشریح...... زید کے اوپر خالد کا قرض ہے زید نے خالد سے کہدیا کہ میرا قرض بکر ادا کریگا اور بکر نے اس کو قبول کرلیا تو اس کو عقد کو حوالہ کہتے ہیں۔

اور زید محیل ہے اور محتال علیہ جب بکر نے قرض اداء کردیا تو بکر اتنی ہی مقدار زید سے واپس لیگا اور اگر زید کا بکر پر قرض ہو تو اتنی ہی مقدار قرض سے ساقط ہوگئی اور بکر اداء دین میں زید کا وکیل ہے۔

لہٰذا رہن میں یہی صورت پیش آئی کہ رہن (زید) نے اپنے قرض کی ادائیگی بکر (محتال علیہ) پر محول کردی اور بکر نے قرض ادا کردیا اور ابھی مرتہن نے مرہون کو واپس نہیں کیا تھا کہ وہ ہلاک ہو گیا تو قرض ساقط ہو جائے گا اور جو مرتہن کو ادا کیا گیا ہے اس کو پھیرنا واجب ہوگا کیونکہ محتال علیہ نے جو اداء کیا ہے وہ گویا راہن ہی نے اداء کیا ہے اور جب اداء کرتا ہے تو یہ حکم ہے لہٰذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر ابھی محتال علیہ نے قرض ادا نہیں کیا تو چونکہ اب مرتہن کا کوئی مطالبہ باقی نہیں رہا لہٰذا حوالہ بھی باطل ہوگیا ہے۔

راہن اور مرہون دونوں اتفاق کرلیں کہ قرض نہیں ہے اب مرہون مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو مضمون بالدین ہوگا

وکذا لو تصادقا علی ان لا دین ثم ھلک الرھن یھلک بالدین لتوھم وجوب الدین بالتصادق علی قیامہ فتکون الجھۃ باقیۃ بخلاف الابراء واللہ اعلم

ترجمہ...... اور ایسے ہی اگر راہن اور مرتہن دونوں نے اتفاق کرلیا کہ قرض نہیں ہے پھر مرہون ہلاک ہو گیا تو قرض لے بدلہ میں ہلاک ہوگا وجوب دین کے توہم کی وجہ سے قیام دین پر اتفاق کرنے کی وجہ سے تو جہت دین باقی رہی بخلاف ابراء واللہ اعلم۔

تشریح ...... ماقبل میں گزر چکا ہے کہ جب دین یا جہت دین باقی رہے تو مرہون مضمون ہوتا ہے اسی کی ایک مثال بیان فرماتے ہیں۔

راہن ومرتہن دونوں نے اتفاق کرلیا کہ قرض نہیں ہے اوراب مرہون مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو مضمون بالدین ہوگا کیونکہ امکان ہے کہ شام کو دونوں بقاء دین پر اتفاق کرلیں تو جہت دین باقی ہے اوراسی وجہسے مرہون مضمون بالدین ہوگا اور ابراء کی صورت میں دین بھی ختم ہے اوراس کی جہت بھی ختم ہے واللہ اعلم بالصواب۔

بحمد اللہ ہدایہ رابع کی دوسری جلد مکمل ہوگئی اس کے بعد تیسری جلد کا آغاز ہے۔

محمد یوسف غفرلہٗ تاؤلوی
خادم دارالعلوم دیوبند، یوپی
۲۴ رربیع الثانی ۱۴۱۱ھ